
OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF ARCHAEOLOGY
Library Regr No
INDIA

MARTIN HARTMANN



DER ISLAMISCHE ORIENT

BERICHTE UND FORSCHUNGEN

BAND II

DIE ARABISCHE FRAGE

MIT EINEM

VERSUCHE DER ARCHÄOLOGIE JEMENS

LEIPZIG
VERLAG RUDOLF HAUPT
1909.

Vorwort

Von zwei Seiten drang der Stoff dieses Buches auf mich ein. Als ich vor vierzehn Jahren meinen ersten Beitrag zur Sabäistik lieferte (*Jamānijāt* in Band X der Zeitschrift f. Assyriologie), fasste ich den Plan einer systematischen Darstellung der südarabischen Altertümer. Er trat bald hinter anderen Arbeiten zurück, und ich kam ausser Verbindung mit diesem Kreise. Die photographischen Aufnahmen von Denkmälern, die Hermann Burchardt in den Jahren 1906 und 1907 mir aus Ṣanʿā sandte und die sich zum Teil als Inedita erwiesen, führten zur Wiederaufnahme dieser Studien, die mir durch die liberale Zuweisung des himjarischen Inschriftenwerkes seitens der Pariser Akademie erleichtert wurde. Die alten Sammlungen erwiesen sich als brauchbare Hilfe bei dem erneuten Einarbeiten.

Diese Anregungen fielen zeitlich zusammen mit der Teilnahme an der Bewegung, die, am Anfang verspottet, sich als richtig berechnete Äusserung eines sicheren Gefühls erwiesen hat. Die stumpfe Gleichgiltigkeit gegen die eigne nationale Würde, die den arabischen Staatsangehörigen der Türkei innewohnt und die das Ergebnis der mehrhundertjährigen, von einer gewissenlosen fränkischen Politik gestützten rücksichtslosen Fremdherrschaft ist, wich seit dem Beginn des Jahrhunderts in Syrien bei den intelligentesten und entschlossensten Männern des Landes der Überzeugung,

dass es so nicht weiter gehe. Ihr Bundesgenosse wurde das unsinnige und verbrecherische Regiment, das leider von den leitenden Männern einiger Kulturstaaten gestützt wurde. Dazu kamen die Ereignisse in Jemen. Ist dort von einer nationalen Erhebung im Sinne des „arabischen Erwachens" nicht die Rede, sondern nur von einer Auflehnung gegen die unerträglichen Zustände der osmanischen Misswirtschaft, so zeigte das Bild, das ich aus direkten Nachrichten gewann, doch Züge, die auf einen Anschluss Jemens hoffen lassen. Mir war seit Einsetzen der Bewegung nicht zweifelhaft: die Lostrennung der arabischen Teile der Türkei kommt. Diese Erkenntnis gebar mir die Frage nach Parallelen. „Arabien für die Araber" ward eine Gefahr, als Palmyra das Zentrum eines Grossarabien werden wollte, war auch die Losung, unter der der junge Islam die Perser aus Jemen und Westbabylonien, die Romäer aus Südsyrien jagte. Gab es schon vordem Invasionen? Unter welchen Bedingungen vollzogen sich die Erhebungen gegen Fremdherrschaft? Das war durch Ausschnitte aus der Gesamtgeschichte des Landes zu beantworten. Wo Arabien stark lebenbejahend auftritt, wird sein Wirken für die von ihm Berührten zur „Arabischen Frage", genau so, wie heute eine solche für die Türkei besteht. War der geschichtlichen Betrachtung so ein engeres Feld gewiesen, so war auf diesem anders vorzugehen als üblich. Hier entscheiden nicht die Staatsaktionen, sondern die leisen Kräfte, die in der Gesellschaft wirken. Die Übergänge werden nicht von den „grossen" Individuen gemacht, sondern sind Erzeugnis der in der Gesellschaft lebenden Mächte. Deren Bestimmung ergibt nur eine Betrachtung, die sich von jeder Hinneigung zu irgend einer Gruppe freihält. Das Überwiegen einer Gesellung zeigt das Wesen einer Epoche. Die Islamzeit ist von der Vorstellungsgesellung beherrscht: die islamische Kirche führt das Regiment. War es vorher so? wird es so bleiben? Vor dem Islam galt eine andere Ordnung, und die Zukunft wird von

einer andern Macht beherrscht sein. So ergeben sich als gesellschaftlich differenzierte Einheiten „das Alte Arabien“, „das Mittlere Arabien“ und „das Neue Arabien“. Des Mittleren Charakter und Geschicke sind genügend bekannt. Es ist daher nur kurz behandelt. Auf das Alte Arabien haben die Philologen ihren grossen Fleiss verwandt, nach seiner Gesellschaft hat man kaum gefragt. Mir ergab die soziologische Forschung für den eine Kultur besitzenden Süden das Bild eines auf Blutgesellung ruhenden Klassenstaates. Diese Auffassung war zu begründen, und die Einzelheiten bilden die Monographie über die Sippen Jemens (Ausführung **29**). Auch das Stammwesen wurde beleuchtet. Das vom Sippentum beherrschte Erwerbsleben fand Darstellung. Die religiöse Gesellung blieb auf wenige allgemeine Züge beschränkt. Hier ergab die Ausführung ein besonderes Werk. Die vorislamische Zeit Nord- und Ostarabiens wurde nur gestreift, doch wurde besondere Sorgfalt auf die Darstellung der Übergangszeit verwandt, die erst mit Omar ihren Abschluss findet, und die ohne die Erkenntnis der verwickelten politischen Lage und der gegen einander wirkenden Mächte unverständlich bleiben muss. Das Neue Arabien zeichnete ich mit besonderer Liebe wegen der persönlichen Bekanntschaft mit dem wichtigsten Teile Grossarabiens und weil hieran das Leben seinen Anteil hat. Wir wohnen einer gewaltigen Entwicklung bei, und es gilt ihre Grundlagen recht zu erfassen, um die Wirkungen bemessen zu können. Das heisst nicht ein Hinabsteigen in den politischen Tagesklatsch. Der Historiker sieht in dem Einzelnen das Allgemeine, und tut er einen Ausblick in die Zukunft, so zieht er nur die grossen Linien, die sich ihm aus der Betrachtung der Vergangenheit und der Augenblicksvorgänge ergeben. Aber diese Linien umreissen die Entwicklungsmöglichkeiten, lassen erkennen, was werden kann. In diesem Sinne hat das Buch ein Wirklichkeitsinteresse.

Suchte ich das Verständnis der Entwicklung durch

staatsrechtliche und wirtschaftliche Studien zu vertiefen, so stand mir in erster Linie die soziologische Betrachtung. Die Gesichtspunkte, die mich dabei leiteten, glaubte ich ausführlicher darlegen zu müssen (Ausführung **19**). An der Berechtigung der Gesellschaftswissenschaft zweifelt heute kein ernster Historiker mehr. Die Versuche, sie durch wegwerfende Redensarten tot zu machen. sind zum Teil Scheinmanöver, vollführt, um einer die faktische Gewalt besitzenden Partei nach dem Munde zu reden, zum Teil ehrliche Selbsttäuschung bei Männern, die sich selbst stark dünken und die den „Starken", „Grossen" die Ausbeutung der nicht organisierten Schwächeren weiter sichern möchten, die übrigens nicht selten selbst indirekt die Kräfte der Gesellschaft anerkennen. Bei der Durchführung meiner Theorie der Gesellungen suchte ich den Einfluss der persönlichen Momente, die sich dem im Leben Stehenden aus der Erfahrung der Umwelt gestalten, auszuschalten. Aber es gibt keine Betrachtung der Vergangenheit, die nicht an den Verhältnissen, Problemen, Nöten der eignen Zeit orientiert wäre. Und das wirksamste Mittel zur Lebendigung des Gewesenen ist die Vergleichung mit dem Gegenwärtigen oder, sofern es einem fremden Kreise angehört, mit dem aus unserm Kreise Vertrauten. Das davon Beigebrachte ist so zu verstehen, dass ich keiner Partei angehöre.

Die energische Stellungnahme gegen den Gedanken der altbabylonischen Weltanschauung als Quelle der Vorstellungswelt Eurasiens und darüber hinaus hat einen Ausdruck gefunden, der leicht den Anschein persönlicher Animosität erwecken könnte. Ich habe zu solcher keinen Anlass und weiss mich von ihr frei. Ich lege hier Zeugnis dafür ab, dass ich die wissenschaftliche Tätigkeit der Herren W i n c k l e r und W e b e r sehr hoch einschätze. Jener erwarb sich dadurch ein ausserordentliches Verdienst, dass er die Überschätzung des jüdischen Volkes bekämpfte. Es ist nicht zum wenigsten ihm zu danken, dass der gefährliche „Modernismus"

verheerende Einbrüche in die an der Tradition klebenden Kreise gemacht hat, Einbrüche, die auch sozialpolitisch von der höchsten Bedeutung sind als wirksames Agens, die Herrschaft der Gruppen zu brechen, die teils als betrogene teils als bewusste Betrüger die Massen unter ihr Joch zwingen wollen. Dabei hat Winckler in seltener Verbindung intuitiven Arbeitens auf seinem engeren Gebiet mit einem nimmer rastenden erfolgreichen Eifer für praktische Tätigkeit (Vulgarisierung, Unternehmung von Grabungen) der Wissenschaft vom alten Orient die grössten Dienste geleistet. Otto Weber hat in seiner Geschichte der assyrisch-babylonischen Literatur erwiesen, dass er die politische und kulturelle Entwicklung der beiden grossen vorderasiatischen Monarchien richtig zu erfassen und geschickt darzustellen imstande ist. Die Entgleisung in dem Hefte über das vorislamische Arabien habe ich wohl etwas zu scharf moniert. Es ist aber zu beachten, dass es sich hier um eine prinzipielle Stellungnahme handelt: gegen das Hineintragen ungenügend begründeter Hypothesen in die weiten Kreise, an welche sich jene Hefte wenden.

Nicht mache ich Anspruch auf vollständige Beibringung der Literatur. Ich halte die Vorstellung, dass der einen solchen Gegenstand Behandelnde alles zitieren müsse, was darüber geschrieben ist, für unrichtig. Sie bringt mit sich, dass jahrzehntelang ein nutzloser Ballast mitgeschleppt wird und dass die Erkenntnis des Richtigen, die sich unbefangener Betrachtung ergeben würde, durch das Präjudizium der unter grossem Namen segelnden Irrtümer verhindert wird. Ich habe mich immer zunächst an die Quellen gehalten und von den Arbeiten Früherer nur das Wichtigste zur Kenntnis genommen. Es mag dabei begegnet sein, dass meine Aufstellungen schon von anderen gefunden und ausgesprochen worden sind. Es würde das doch nur bedeuten, dass Richtiges von zwei Forschern unabhängig gefunden ist und dass darin eine Bestätigung liegt. Ähnlich verhält es

sich mit der „wissenschaftlichen Technik", auf die von mancher Seite gepocht wird. Mein Werk mag hierin Mängel haben. Enthält es neue, fruchtbare Gedanken und annehmbare Ergebnisse einer mühevollen Forschung, so werden die Einsichtigen jene Mängel entschuldigen. Die „guten Techniker" mögen die Genugtuung haben zu mäkeln.

Unter den neuen Ergebnissen stelle ich voran die Bedeutung des Feudaladels in Jemen numerisch und an politischem Gewicht. Von den ± 375 Sippennamen, die zu sammeln gelang, und von denen etwa 10 Prozent unsicher sind, sind wohl nur 20 Prozent Familien von Hörigen; der Rest, also ca 270 Namen, sind Adelssippen. Das ist für die lange Zeit, mit dem Wechsel der Dynastien und damit zum Teil auch der Grossen, nicht viel. Aber wie gering ist das Material, das wir besitzen! Da müssen wir für diesen Anhalt dankbar sein. Erwiesen zu haben glaube ich, dass bei diesen Sippen das Namenwesen in ähnlicher Weise gehandhabt wurde, wie wir es in Europa kennen, d. h. dass Sippen mit Doppelnamen vorkommen, deren Entstehen kaum einheitlich zu erklären ist (Spaltung, Verschwägerung). Wahrscheinlich glaube ich gemacht zu haben, dass die Grossen den König kurz hielten und im Miśwad ein Organ besassen, ihren Willen durchzusetzen. Beständig wehrte ich aber der Gefahr des Generalisierens und kämpfte für den Gedanken, dass in Südarabien die Verfassung und Verwaltung der Staaten nach Zeit und Ort starke Unterschiede zeigen. Neu ist die Bewertung des absolutistisch-militaristischen Grosskönigtums von Himjar und seiner weltpolitischen Stellung als der Grundlage für das Verständnis der politischen Islamentwicklung. Die Bedeutung Südarabiens in dem grossen Kräftemessen Vorderasiens und seine Wirkung auf die politische Gestaltung des Ḥiğāz, die Auffassung von Mohammeds Auftreten und Erfolg als Gegenstoss gegen die Bedrohung von Süden her sind, soviel mir bekannt, bisher in dieser Weise nicht dargestellt worden.

Die Art der Ausarbeitung und Drucklegung (der Druck begann im Mai 1907) haben den Nachteil, dass sich Inkonsequenzen finden. Mehrfach brachte die Ausarbeitung der Ausführungen bessere Erkenntnis. Ich habe mich nicht gescheut, an mir selbst strenge Kritik zu üben. Wesentliches berühren die Änderungen nicht, und an den Hauptzügen halte ich fest. Es ist eben der Text (S. 1—92) gleichsam das aus einer Gesamtanschauung schnell hingeworfene Bild, das in einigen Teilen weniger ausgeführt ist, in einigen Verzeichnung zeigt. Die Ergebnisse mühevoller Einzelforschung wurden in den Ausführungen niedergelegt, und für sie erbitte ich mir die Beachtung der Spezialisten. Soweit sie die Neuzeit behandeln, wenden sie sich an alle Gebildeten, die sich mit dem Orient beschäftigen. Aber auch die über die ältere Zeit werden vielleicht manchen Nichtfachmann berühren: das Niveau der deutschen Leser ist so hoch, dass auch die gelehrte Erörterung, soweit sie sich nicht in philologischen Quisquilien verliert, Verständnis findet.

In den „Nachträgen und Berichtigungen", die ich beständig zu vergleichen bitte (Wert lege ich auf die Umarbeitung von S. 52 Abs. 1 und S. 68 unten), ist nur ein kleiner Teil dessen niedergelegt, was das fortgeführte Studium lieferte. Einige Änderungen, die sich aus anderer prinzipieller Stellungnahme ergaben, liessen sich nicht mehr vornehmen. So möchte ich jetzt der arabischen Tradition in der Namenschreibung mehr Beachtung schenken, z. B Šuraḥbiʾil für Šaraḥbiʾil. Auch empfahl sich eine Ausgleichung der kompositen Namen, z. B. immer Saʿadʾauwam oder immer Saʿdʾauwam. Doch ich habe S. 604 genügend betont, dass gegenwärtig die Umschriften der Namen nur die Bedeutung von Sigla haben können. Vokalisch belebte Umschriften scheinen mir bei geschichtlicher Darstellung der Schreibung in semitischem Alphabet oder der des reinen Konsonantengerippes. die in sprachwissenschaftlichen Werken allein angezeigt ist, vorzuziehen.

Dem Herrn Verleger habe ich zu danken, dass er mir für Umfang des Werkes und Zeit der Herstellung keinerlei Schranke auferlegte.

Hermsdorf b. Berlin im November 1908.

Martin Hartmann.

Inhaltsverzeichnis.

Gibt es eine arabische Frage?

Es gibt heute eine und es gab immer eine. Nur trat sie verschieden stark hervor. Eine Weltfrage wurde sie vor 1285 Jahren. Eine Weltfrage zu werden ist ihre Zeit nahe. Wie oft sie vor Muhammad es gewesen, wissen wir nicht[1].

Diese Frage darf nicht zusammengeworfen werden mit der andern, die ihr verwandt ist und zugleich in scharfem Gegensatz zu ihr steht, der Islam-Frage. Bei der Arabischen Frage handelt es sich um Volksgesellung, nicht um Glaubensgesellung. So sehr hat freilich der Islam das Nationale auszuschalten verstanden, dass es für zahlreiche arabische Muslime nicht da ist, dass sie unter der Fahne der Religion jeden Augenblick bereit sind, gegen die andersgläubigen Volksgenossen zu wüten, und dass sie das härteste Joch der Stammfremden tragen, wenn sie glauben, der Islam fahre gut dabei.

Nach der politischen Stellung sind heute drei Gruppen von Arabern zu unterscheiden:

1. Araber unter arabisch-islamischer Herrschaft,
2. Araber unter nichtarabisch-islamischer Herrschaft,
3. Araber unter nichtarabisch-nichtislamischer d. h. fränkisch - christlicher Herrschaft.

Die Gruppe „Araber unter arabisch-nichtislamischer Herrschaft“ gibt es noch nicht.

Die Gruppen unter arabisch-islamischer und fränkisch-christlicher Herrschaft bleiben hier unerörtert. Die arabisch-islamischen Reiche sind gering an Zahl. Nur eines ist bedeutend: Marokko. Das ist endlich

energisch in die Weltpolitik einbezogen. Es handelt sich darum, es zu stützen und zu ordnen, ohne dass es zu mächtig und damit eine Gefahr für die Kulturstaaten wird [2]). Maskat ist britische Sphäre. In diese fällt von den beiden zentralarabischen Stätchen wohl auch das Wahhabitenland, während das Schammargebiet ein höchst unsicherer Faktor im osmanischen Spiele ist. Die Araber in Französisch-Afrika werden zu einer Selbständigkeit nicht mehr gelangen. Trotz der schweren Missgriffe, die Frankreich in seinem nordafrikanischen Besitz begangen, ist dieser ihm gesichert [3]). In Marokko wie in Algerien-Tunis wird die Lösung der Arabischen Frage erleichtert durch die Stärke und Bedeutung des berberischen Elementes. Dieses kann bei geschicktem Vorgehen zu einem dem Frankentum freundlichen Kulturelement gemacht werden [4]).

Die Gruppe Araber unter nichtarabisch-islamischer Herrschaft kommt allein in Betracht für die Arabische Frage, sofern diese die Frage Arabiens ist.

Was ist Arabien [5])? Wir sind so an die mit dem Islam aufgekommene Anwendung des Namens gewöhnt, dass wir uns nicht leicht darein finden, die Zeit vorher mit anderm Massstab zu messen.

Für die historische Betrachtung [6]) ist Arabien in drei [7]) Gebiete zu teilen, die in den Bodenverhältnissen und in ihrer Lage zu andern Gebieten beträchtliche Verschiedenheiten und danach auch bis zum nivellierenden Islam in ihrer Entwicklung Eigenart zeigen. Der Nordwesten, hier kurz Nordarabien genannt, mit seinem nach Norden vorspringenden Anhängsel, der sogenannten „Syrischen Wüste“ ist vorwiegend Steppengebiet und grenzt an das Syrische Kulturland. Im Osten ist Steppe und Kulturland ziemlich gleich verteilt. dieses wohl etwas reichlicher; einige Teile sind zu bedeutender Ausbeutung geeignet; Nachbar ist Babylonien, in das Ostarabien unmerklich übergeht. Südarabien ist ein Kulturland ersten Ranges, in dem die wenigen unwirtlichen Gegenden neben den fruchttragenden verschwinden.

Von den drei Gebieten umschlossen liegt im südöstlichen Teile der Halbinsel ein bisher ungenügend untersuchtes Wüstenland.

Von den Bewohnern waren „Araber“ (*ʿarab*)[8]) ursprünglich nur das Volk, das in den Steppen Nordarabiens und Ostarabiens nomadisierte. Keinesfalls betrachteten sich die sesshaften Bewohner des Südens als *ʿarab.* Die waren Minäer, Sabäer, Himjaren u. a. Jene Steppenbewohner machten nicht vor dem Steilaufstieg nach Syrien halt, der Aššâm und Alḥiǧâz scheidet: sie fluteten durch das ganze Gebiet westlich vom Eufrat, auch über die Sinaihalbinsel[9]). Wir dürfen sagen: Wo nicht eine sesshafte Bevölkerung feste staatliche Organisation hatte westlich vom Eufrat, da wohnten Araber, also zwischen dem Eufrat und dem Rande des Kulturlandes im Westen. Der wechselte. Meist wird der Punkt, wo dieser Rand mit dem Eufrat zusammentraf, in der Nähe von Karchemiš gelegen haben. Das Kulturland im Westen dürfte nach Süden selten über eine Linie Ghazza-Petra hinausgegangen sein. Südlich von dieser strömte das Arabertum bis ans Meer und fand seine Grenze im Westen erst in dem staatlich organisierten Teile von Miṣrajim-Ägypten, der gegen die Nomaden durch die Befestigungslinie Pelusium-Suez geschützt war. Wenn hier von Arabien schlechthin die Rede ist, so wird die Halbinsel mit dem eben skizzierten nördlich daranstossenden Gebiete Syriens darunter verstanden. Heut ist das von Arabern bewohnte Gebiet ein sehr ausgedehntes, und es fragt sich, ob die Bewegung, welche einen Teil davon ergriffen hat und weitere Teile ergreifen wird, als eine Bewegung Arabiens — Arabien in einem neuen, weiteren Sinne gefasst — angesprochen werden darf. Die Antwort wird das Weltgerichte Weltgeschichte geben.

Die Geschichte Arabiens zeigt drei Perioden: Altertum, Mittelalter, Neuzeit. Die Einschnitte bilden der Islam und das nationale Erwachen.

I

Das Alte Arabien

Aus der Zeit vor dem Islam wissen wir von Ostarabien so gut wie nichts, von Nordarabien wenig. Über Südarabien haben wir durch die Denkmäler eine Menge Einzelnachrichten. Ein zusammenhängendes, klares Bild von seiner Geschichte und Kultur zu gegewinnen ist zur Zeit noch nicht möglich. Im Folgenden wird versucht, das Wenige, was die Denkmäler über das staatliche und gesellschaftliche Leben Südarabiens bieten, zusammenzustellen. Dem schicke ich voraus, dass heut gewöhnlich vier Hauptperioden Südarabiens angenommen werden:

1) die der Könige von Maʿīn, nach oben und unten in der Begrenzung unsicher[10];

2) die der Mukarrabe und Könige von Sabā, wahrscheinlich in die minäische hineinragend[11];

3) die der Könige von Saba und Ḏū Raidān, beginnend vermutlich im ersten Jahrhundert nach Christus, endend um 300[12];

4) die der Könige von Saba, Ḏū Raidān, Ḥaḍramōt und Jamanāt[13], beginnend mit den letzten Regierungsjahren des Šamir Juharʿiš (um 300), endend mit der Abessinischen Besetzung (um 525)[14].

Daneben gab es zwei grössere Reiche, Qatabān[15] und Ḥaḍramōt[16], ausserdem zeitweilig Stadtkönige, wie die von Kamnahu[17] und Haram[18].

Der Staat ist gelebtes Recht — Recht gefasst als formulierte Norm der Beziehungen der Individuen und

Gesellungen unter sich und zueinander. Wo Urkunden über diese Norm nicht vorliegen, da ist das staatliche Leben aus Tatsachen zu ermitteln. Wo die Nachrichten über diese dürftig sind, steht es mit der Erkennung des Staatslebens übel.

Das ist der Fall bei den Staaten des alten Südarabien. Hier sind die Urkunden rechtlichen Inhalts verschwindend und die berichtenden Denkmäler gewähren uns Einblick nur in beschränkte Verhältnisse beschränkter Kreise. Und doch lässt sich bei sorgfältiger Betrachtung dieser Berichte nicht Unbedeutendes gerade gewinnen für das Gebiet des Rechtslebens, das mit der politisch-historischen Entwicklung aufs engste zusammenhängt, ja, diese selbst ist: das Staatsrecht. Die Stelen über Staatsverträge, über Empfang von Gesandtschaften, über Staatsbauten, die Erwähnungen hoher Staatsbeamten und der ihnen verliehenen Auszeichnungen, die Feststellung von Gesetzerlassen zeigen uns die Staatsmaschine in Tätigkeit. Daneben stehen Handlungen, die nicht mehr als durch eine Norm bestimmt erkennbar sind, sondern den Charakter persönlicher Beziehungen tragen, doch nicht ohne den Einfluss jenes Imponderabile erkennen zu lassen, das die Gesellschaft nach Zeit und Ort beherrscht.

Die Gesellschaft ist gelebte Weltanschauung — Weltanschauung gefasst als Vorstellung von den Beziehungen des Individuums zu allen andern Individuen, zu den Gesellungen, zum Staat. Welche Vorstellungen die Masse beherrschen, das gibt der Gesellschaft den Charakter. Aber dieser Charakter ist schwankend. Beständig erstehen in der Masse die Einzelnen, die wie ein Sauerteig wirken und, selbst die überkommenen Vorstellungen revidierend, die Andern zur Revision in ihrem Sinne fortreissen. Der Wandel der Vorstellungen schlägt sich als Brauch (Sitte) nieder. Lange dauert es oft, bis er im Rechte und damit im Staatsleben Ausdruck findet. Die Regel ist, dass Recht und Staat gar langsam hinter der Weltanschauung der Staatsge-

nossen (Staatsangehörigen) dreinhumpeln. Je grösser die vitale Kraft und der kulturelle Wert des Staates ist, desto schneller passt er sich der Weltanschauung der Staatsangehörigen an. Das Protzen mit seiner Autorität gegenüber „umstürzenden" Ideen, das bornierte Festhalten an der „Tradition", ist das untrügliche Zeichen des Marasmus, der Agonie. Oft hat der Sterbende solche Zähigkeit, dass sich der Todeskampf hinzieht. Dann leidet die Gesellschaft unerträgliche Qualen (Türkei, Russland).

Die Dürftigkeit des Quellenmaterials über eine Gesellschaft der Vergangenheit hat als nächste Folge zumeist, dass sich die Grenze zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Recht und Weltanschauung nicht scharf ziehen lässt. Unter den südarabischen Denkmälern sind nicht wenige, die nach beiden Seiten sehen, die Äusserungen privaten Charakters, oft selbst sehr intimen sind, und doch auf rechtliche Normen weisen, oder gleichgültige Äusserungen mit einer staatlich geregelten Datierung verbinden. Andere, die geradezu Urkunden über Staatsgeschäfte sind, wurden schon erwähnt.

Bei der Geringfügigkeit des Materials empfiehlt es sich nicht, hier eine Trennung vorzunehmen und Staat und Gesellschaft Südarabiens gesondert zu behandeln. In der Einteilung wird die Darstellung sich anlehnen an die Haupt-Gesellungen, als deren Summe die Gesellschaft angesehen werden kann[19]. Den Schluss macht der Versuch, die politische Entwicklung Südarabiens als Resultante aus dem Kampfe der Gesellungen zu erfassen, unter Heranziehung der andern Teile Arabiens und der allgemeinen Weltlage.

* * *

Die E h e scheint in Südarabien die von Staat und Gesellschaft anerkannte Befriedigung des Geschlechtstriebes gewesen zu sein[20]. Ob Vielehe der Männer üblich war, lässt sich nicht ausmachen. Für die Viel-

ehe der Frau (Polyandrie) sind bisher sichere Zeugnisse nicht beigebracht worden[21]). Dem ausserehelichen Verkehr dienten die Hierodulen, die wohl als eine Regelung der Prostitution von Religions wegen angesehen werden dürfen[22]).

In Dingen des Geschlechtsverkehrs war die Gesetzgebung eingehend. Strafen waren festgesetzt für die Nichtbeobachtung der Reinheitsvorschriften und für die Vollziehung des Aktes an heiligen Orten[23]).

Aus dem natürlichen Anwachsen der Familie entwickelten sich Gruppen, die nach der Entfernung von einer von allen Gliedern als gemeinsamer Ahn anerkannten Person in verschiedener Beziehung zueinander standen. Die Hauptformen sind die Sippe[24]) und der Stamm[25]). In Südarabien ist die Regel, dass in der Masse des Volkes nur die Zugehörigkeit zu einem Stamme gefühlt wird, nicht die zu einer Sippe[26]). Diese ist nur da für eine kleine Klasse, für die, die ihre Abstammung von einem Starken (Stärke in diesem Falle = Grundbesitz, Gauherrschaft) herleiten können. Bereits in den frühesten Inschriften finden wir das Hervortreten einiger Gentes, die sich scharf von der Masse des Volkes abheben[27]). Die Zugehörigkeit zu einem Familien-Verbande (Sippe) ist das, was das Individuum auszeichnet und ihm die Möglichkeit gewährt, all das zu verrichten, dessen es sich rühmt oder was, wo das Denkmal von einem nicht Versippten herrührt, Anlass zur Erwähnung der Sippe gibt. Das Prinzip der Familien-Gesellung wird hier zugunsten einiger wenigen Verbände monopolisiert[28]). Die gleichartigen Verbände in der grossen Masse sollen ihren Angehörigen nicht zum Bewustsein kommen, und wo sie empfunden sind, sollen sie im Dunkel bleiben. In der Tat ist das Sippen-Gefühl bei der Masse schwach, und in ihren intelligenten Elementen wird es als eine Belastung empfunden, die dem ernsten Streben ein Hindernis wird. Doch die starken Familien-Verbände, die sich durchgesetzt und durch äussere Merkmale

kenntlich gemacht haben, züchten dieses Sippen-Gefühl bei ihren Gliedern und den Respekt vor ihm bei den Andern in jeder Weise und halten sich, indem sie bei Gefahr der Degenerierung sich durch Heranziehung kräftiger Elemente aus dem Volke auffrischen und namentlich durch die Verbindung mit der Priesterschaft die Masse in geistiger Unselbständigkeit erhalten.

Der Ursprung der Sippen-Vormacht hängt mit der Stellung der Sippe innerhalb der andern Gesellungen eng zusammen. Je mehr die Glieder eines Familienverbandes in den Erwerbsgesellungen und in den Vorstellungsgesellungen eine führende Stellung einnehmen, desto mehr Aussicht ist auf die soziale Hebung der Sippe und Aufrechterhaltung gewonnener Sippen-Vorrechte. Ein kräftiger und schlauer Adel zieht aus der Differenzierung der Erwerbsgeschäfte und der Vorstellungskreise Nutzen. Die Sippe, die gut organisiert ist und treu zusammenhält, ist überall dabei und verwendet geschickt die Tätigkeiten ihrer Glieder. So ist es ein immerwährendes Spiel von Wirkung und Gegenwirkung: die energische und erfolgreiche Teilnahme der Glieder einer Familiengruppe an Erwerbsgeschäften verschafft der Gruppe als solcher Ansehen. Dieses Ansehen wird wieder verwandt, um sich überall eine Voranstellung zum Schaden der Nichtorganisierten, der nicht Versippten zu sichern.

Besonders erfolgreich für eine strebsame Familiengruppe ist das Arbeiten innerhalb der religiösen Vorstellungsgesellung. Da die grosse Masse, besonders der bäuerlichen Bevölkerung, den religiösen Vorstellungsfragen unselbständig gegenübersteht, dabei aber das Bedürfnis nach Gesellung in ihnen empfindet, wird sie beständig von den berufsmässig sich mit Religion Beschäftigenden bearbeitet, um sie zur Annahme eines Systems und Eintreten in eine dieses System anerkennende Gesellung zu bewegen oder in dem Verbleiben bei ihr zu bestärken. Der geistliche Führer, dem eine angesehene Sippe sich anschliesst, ihm zum

Siege verhelfend, erweist sich naturgemäss dankbar und stützt die soziale Stellung der Sippe. Dass der schlaue Bund später oft in die Brüche geht, ist leicht einzusehen, da der geistliche Faktor die Tendenz hat, wie über alle andern weltlichen Elemente als Laienelemente, so auch über die Sippe, die ja Laie bleibt, das Übergewicht zu gewinnen. Nicht unbekannt ist, wie in Europa die Sippen der Gefahr dadurch auswichen, dass sie die leitenden geistlichen Stellen nur mit ihren Gliedern besetzten oder als weltliche Erhalter und Beschützer der Kirchen sich einen allmächtigen Einfluss sicherten (Kirchenpatrone im protestantischen Deutschland).

Über die Zahl, die Organisation, die relative Bedeutung der südarabischen Sippen fehlen uns Nachrichten. Wir finden ihrer in den Inschriften aller Zeiten und aller Gegenden[29]).

Ausser dem nicht in Sippen organisierten Volke, dem *šaʿb*, steht neben den Sippen ein drittes Element im sozialen Leben: der König. Soweit wir die Geschichte Südarabiens zurückverfolgen können, ist die Form aller seiner Reiche die erbliche Monarchie[30]). Mit ihr treten diese Staaten in die Geschichte ein. Ihren Ursprung kennen wir nicht. Wir begnügen uns festzustellen, dass in den Inschriften, die wir als die ältesten anzusehen haben, d. h. in denen aus dem Reiche Maʿīn die Macht des Königs augenscheinlich schwach ist.

Wie das Verhältnis der drei Hauptelemente der Bevölkerung Südarabiens, Volk, Sippe, König sich im einzelnen gestaltet, und wie die Sippe einen immerwährenden Kampf mit zwei Gegnern kämpft, das wird in dem Abschnitt „Die politische Entwicklung" dargestellt werden.

Bei ihr ist auch die Organisation der Stämme zu behandeln, die durch jene Kämpfe affiziert wird. Hier sei nur bemerkt, dass die Zahl der scharf hervortretenden Stämme gering ist, und dass sich die Stammnamen mit

Gebietsnamen decken[31]. Das südarabische Stammtum ist ein ganz anderes als das nordarabische. Nordarabien besass eine Menge kleiner Gruppen, die sich alle als „Stamm“ betrachteten, und deren Zusammenfassung zu einem gemeinsamen Gross-Stamm meist eine Fiktion war, die schon von Sprenger gründlich als solche erwiesen ist. Durch die immerwährenden Verschiebungen in den Wohnsitzen der Stämme Nordarabiens wird jenes Haften des Stammesnamens an einem Gebiete unmöglich. Die nordarabischen Stämme sind eben Gruppen von Nomaden. Die südarabischen Stämme sind die durch Gleichheit von Mundart und Brauch verbundenen Bewohner eines Landstriches, bei denen das Gefühl gemeinsamer Abstammung sehr gering ist[32]. Auch bei den südarabischen Stämmen kamen Verschiebungen vor, und in islamischer Zeit wohnten z. B. Bekiliten im Lande Ḥāšid, Ḥāšiditen im Lande Bekīl in nicht unbeträchtlicher Zahl[33]. Dass die Stammfremden als solche empfunden wurden, kam daher, dass zu einer gewissen Zeit das Land eine einheitliche Bevölkerung hatte, d. h. als stammrein angesehen wurde.

*
* *

Die Vorstellungsgesellungen Südarabiens sind beherrscht von dem religiösen Element d. h. dem, welches alle Lebenserscheinungen in Abhängigkeit setzt von einem Unbekannten, das als Einheit oder Mehrheit übersinnlicher, ausserirdischer Mächte Ursache der Erscheinungen ist. Nirgends ist eine Spur des tieferen, liebevollen Eingehens auf die Dinge selbst zu finden, nirgends der Versuch, der bequemen Krücke des selbstgeschaffenen Schöpfers, Erhalters, Vernichters zu entsagen oder der Entschluss, mit Ernst der Unlösbarkeit des Rätsels ins Auge zu schauen. Mannigfache Anzeichen liegen vor, dass das geistig begabte Volk, das den nördlichen Nachbarn, den Araber-Beduinen, beträchtlich überlegen war. zu denken fähig war. Es ist aber früh in den Bann der Priesterschaft geraten, deren

Schlauheit und Herrschsucht in der Regel im direkten Verhältnis zu der Intelligenz des sie erzeugenden Volkes steht. So konnte sich das Vorstellungsleben nicht über den von dieser Priesterschaft gebotenen religiösen Stoff erheben

Das religiöse Leben Südarabiens ist gekennzeichnet durch einen Polytheismus, den man zunächst geneigt ist, wegen des scharf hervortretenden Charakters einiger Gottheiten als Personifikationen siderischer Erscheinungen rein astral zu nennen. Weit verbreitet ist heut die Ansicht, das gesamte vordere Asien und was von Afrika und Europa je unter seinem Kultureinflusse stand, sei beherrscht gewesen und zum Teil noch beherrscht von einer „Weltanschauung", die ihre Wurzeln in der Priesterlehre Babyloniens hat. Wenn das heissen soll, dass das ganze Denken aller Individuen oder doch des grösseren Teiles durch die babylonischen Gestirnbeobachtungen und die damit zusammenhängenden redenden und bildenden Darstellungen menschenartig handelnder Wesen als Vertreter der Gestirne beherrscht sei, dass namentlich alle Äusserungen in Recht, Sitte, Volksglauben auf jene Priesterlehren zurückgehen, so ist das unrichtig. Das ist der Standpunkt des Theologen, der bei jedem Menschen zunächst fragt: „wie steht er zur Kirche?" d. h. von welcher Priesterschaft ist er beherrscht? Nun ist unbedingt zuzugeben, dass die grosse Masse überall geneigt war und ist, das zu glauben, was ihr der Medizinmann, Pfarrer, Rabbiner, Lama, Bonze oder wie er sonst heissen mag, erzählt. Es ist aber durchaus zu leugnen, dass dieser Einfluss der einzige ist. Neben dem Priester stand von Urzeit her der Kraftmensch: jener suchte die Massen in seinen Dienst zu bannen, indem er sich als den „Wissenden" hinstellte, den Wissenden um die wahren das Leben des Menschen bestimmenden Kräfte, die er meist in den Himmelserscheinungen suchte. Dieser stellt sich als den Starken hin, der den Einzelnen gegen Unbill des Bruders schützt (Fürst, König). Der Fürst sucht

die Phantasie derer, die ihm unterstehen, mit ganz andern Bildern anzufüllen als der Wissende, und holt die Requisiten dazu nur zum Teil aus der Kammer der Wissenden. Wohl aber spielt in den Vorstellungen des „Wissenden“ das weltliche Element aus dem Vorstellungskreise des Fürsten eine Rolle (es sind ja alle Mythen ursprünglich weltlich: aus der Umwelt nimmt der Priester, was er von den Sternen und ihren Personifikationen, den Göttern oder dem einen Gott sagt). Daneben ist ein drittes Element wichtig: die Intelligenz und die Phantasie des Volkes. Die Fähigkeit, scharf zu beobachten, und die andere, Erfahrungen durch eine lebhafte Phantasie zu einem gestalten- und motivenreichen Bilde zu verarbeiten, findet sich bei dem sogenannten „Volke“ virtuell häufiger und stärker als bei denen, die durch ihre soziale Schicht eine Routine erlangt haben, die den Mangel an Beobachtungsgabe und Phantasie oft verdeckt. Bei dem Schaffen des Volkes in Sage und Märchen die immerwährende Abhängigkeit von einem lokal und zeitlich engbegrenzten Zentrum anzunehmen, ist ein mechanisches Verfahren. Man denke sich, die Komödie, die i. J. 1906 der Schuster Voigt in Köpenick spielte, hätte sich im jüdischen Reiche in Rama bei Jerusalem zugetragen. Das Volk hätte schnell die Geschichte erweitert, umgedichtet. Sie wäre dann wie so viele andere Volksdichtungen in die althebräische Literatur aufgenommen worden. Welche Gelegenheit für die Astralmythologen, auch dieses Exemplum des Meisterdieb-Motivs nach allen Regeln zu verarbeiten! [33a]).

Das Pantheon Südarabiens ist nicht einheitlich [34]). Aber allen seinen Völkern scheint immer gemeinsam gewesen zu sein der Kult des Gottes ʿAṯtar, den mit der babylonischen Ištar zusammenzustellen nahe liegt [35]), und der Göttin Šams [36]). Setzt man ʿAṯtar = Morgenstern, Šams = Sonne, so bleibt für Mond kein gemeinjemenischer Name. Hier spaltet es sich, ein deutliches Zeichen, dass der Mond die Gemeinvorstellung nicht beherrschte [37]). In Maʿīn ist er Wadd, in Saba Haubas,

in Ḥaḍramōt Sīn[38]), in Qatabān ʿAmm[39]). Eine andere Reihe sich entsprechender Gottheiten ist: Nukruḥ in Maʿīn, Almaqah in Saba, Ḥaul in Ḥaḍramōt und Anbai (Anbā) in Qatabān[40]). Nun ist diese Verteilung mit Vorsicht zu betrachten. Man braucht nicht bis zu den babylonischen Begriffen von Völkerrecht aufzusteigen, um zu merken, dass seit Urzeit die Regel ist: cujus regio, ejus religio, d. h. dass wer ein Land nimmt, dort seine Götter einführt, mag er sich nun Babylonier, Zoroastrier, Muslim, Katholik oder Protestant nennen. Zuzugestehen ist, dass gegen diese Barbarei der Occident schon seit Jahrhunderten ankämpft — freilich mit wechselndem Erfolge — und dass im alten Orient das Prinzip in sehr drastischer Weise durchgeführt wurde, indem der Eroberer dem eroberten Lande die Gottheiten nahm und seine dafür hineinsetzte. Es ist klar, dass bei intensiver Expansionspolitik eines Machtfaktors die Tendenz der Ausschaltung fremder Götter zu einer Uniformierung führen musste, und wir machen die grossen babylonischen, assyrischen, persischen Eroberer dafür verantwortlich, dass uns so wenig von dem Religionsleben der kleineren Volksgruppen erhalten ist, wozu zu bemerken, dass islamische und christliche Zeloten es mindestens ebenso schlimm getrieben und Tausende von „Götzen“ zertrümmert oder verbrannt haben. Man möchte nun aus der allgemeinen Geltung einiger Götter in Südarabien schliessen, dass zu einer Zeit diese Götter dem Gesamtlande aufgezwungen worden sind, sei es durch einen fremden Eroberer, sei es von einem im Lande selbst gelegenen Punkte aus. Der Gedanke ist nicht durchaus abzuweisen, es ist aber vor allem folgendes festzuhalten: Wie bei allen Erscheinungen des Gesellschaftslebens die Differenziertheit das Prius ist — natürlich soweit nicht die aus der höheren Kultur entspringende Fähigkeit differenzierter Arbeit in Betracht kommt —, so ist auch bei dem dem Übersinnlichen angehörenden Vorstellungskreise die Mannigfaltigkeit das Frühere. In Südarabien ist als

frühester Zustand anzunehmen eine unbeschränkte Zahl von Gottheiten, die in scharfem Wettbewerb lebten. Jede Höhe hatte ihren Altar, jeder Fleck Erde, der die Bedingungen des Zusammenflusses von Menschen bot, ein heiliges Haus, und jeder solcher Ort musste seinen besonderen Gott haben. Neben den astralen Gottheiten, die oben genannt, finden wir eine Menge anderer, die nur mit Zwang sich in das beliebte Astralschema pressen lassen. Leider fehlen in den Denkmälern fast alle Andeutungen über den Charakter der Gottheiten. Sie werden nebeneinander genannt, ohne dass wir etwas über ihre Beziehungen zueinander erfahren. Nachdem einmal die siderischen Vorstellungsreihen in ʿAṯtar und Šams durchgedrungen, wird diese Welt auch auf andere Klassen übergesprungen sein, wie wir auch sonst durchaus mit synkretistischen Bildungen zu rechnen haben.

Vor dem völligen Verschlungenwerden durch die grossen Gottheiten rettete die Dii minorum gentium die Verfassung der südarabischen Gesellschaft mit ihrem Territorial-Partikularismus, der sich durch keine absolutistischen Manieren ausschalten liess. So blieben uns eine Anzahl Götternamen erhalten, deren Deutung nicht sicher ist. Gerettet wurden auch altnationale Gottheiten in den wahrscheinlich importierten siderischen Gottheiten wie ʿAṯtar, indem man ihr Wesen durch Zusätze ausdrückte, die den wahren Charakter zeigen[41]). Es ist wahrscheinlich, dass diese Gemeingottheiten mit Zusatz und die Spezialgottheiten zum grösseren Teil Bauerngottheiten sind und als Beschützer des Bodenertrages gelten[42]).

Seltsam geht neben der Vielheit eine scheinbare Einheit her, wenn gar kein Gott genannt ist, sondern auf ihn nur mit „er“ Bezug genommen wird (vergleiche das nordarabische huwa = Gott). So ist es in den zahlreichen mit *sum* zusammengesetzten Eigennamen, wie *sumuh* ʿ*alā* „Sein Name ist hoch“[43]). Bekannt ist die Verwendung von *šēm* im alten Testament für das

Numen Jahves, der geradezu *haššēm* oder *šemō* genannt wird. Da das *hu* von *sumuh* sich nicht auf den menschlichen Benannten beziehen kann, liegt in ihm die Gottheit, und da „er“ sich doch nur auf einen beziehen kann, sieht diese Wendung nach Monotheismus aus, wenn man nicht annehmen will, „sein Numen“ heisse hier: „das Numen dessen, an den ich gerade denke“ oder „den ich besonders verehre“. Zu beachten ist, dass diese Verwendung von *sum* sich erst in sabäischer Zeit sicher nachweisen lässt. Hieran sei geknüpft, wie wichtig es ist, bei Untersuchung der vorkommenden Götternamen Zeit und Ort der sie enthaltenden Denkmäler zu beachten. Es würde ein falsches Bild geben, wollte man Gottheiten der himjarischen Zeit neben die der minäischen ohne Trennung stellen. In der spätesten Zeit der südarabischen Selbständigkeit stellt sich dann die jüdische Gottheit ein[44]), bei der zweiten abessinischen Invasion auch die christliche Dreiheit: Gott, Messias und Heiliger Geist[45]).

Wenn die Tendenz stark wirkte: „jedem Orte, jeder Volksgruppe eine Eigengottheit“, so verkannte man doch nicht, dass grössere Gebiete ein den in ihnen verehrten Gottheiten Gemeinsames hatten, dass man nach Ländern (Provinzen) Göttergruppen unterscheiden konnte. So sprach man denn von den Göttern gewisser Gebiete als von einem in sich geschlossenen Pantheon, und man hielt die Göttergruppen verschiedener Gebiete auseinander So kennen wir „die Götter von Maʿīn und Jaṯīl“ und „die Götter von Saba und Gauw“ aus einer Inschrift, deren Setzer mit dem Doppelnamen „Herren von Dabir — .....“ ihre Stiftungen und Inschriften unter den Schutz der Götter von Maʿīn und Jaṯīl und zugleich in den aller Götter, der beiden Patrone, der Könige und der Stämme von Saba und Gau stellten[46]).

Die Zahl der Tempel war ansehnlich[47]). In den Inschriften, die lokal und zeitlich nur ein beschränktes Gebiet bestreichen und doch nur das Hauptsächliche,

Hervorragende nennen, sind etwa hundert Kultstätten erkennbar bezeichnet. Viele Hunderte gab es ausserdem.

Von dem Personale der Heiligtümer erfahren wir nicht allzuviel. Der Oberpriester scheint bezeichnet worden zu sein als Rišw[48]) oder als Šauwā'[49]). In einer Inschrift finden wir den Qain eines Rišw erwähnt[50]). Der Šauwā' übte auch staatliche Funktionen. Er hatte die Gesetze, die von König und Senat (Miswad) erlassen wurden. als Zeuge zu bekunden und in Register einzutragen.

Die soziale und wirtschaftliche Stellung der Priester (Tempeldiener) zu bestimmen, haben wir fast gar keine Anhaltspunkte. Ist die Vermutung richtig, dass ein grosser Teil der Kultstätten Sippenbesitz war, d. h. von Sippengliedern gestiftet, geschützt und verwaltet, so wird das Ansehen der Tempeldiener, soweit sie nicht einer Sippe entstammten, nur gering gewesen sein, wenigstens bei ihren weltlichen Vorgesetzten und Schützern. Wie weit diese vor der Masse dem Priesteramt Respekt erwiesen, entzieht sich uns. Sicher ist, dass die Tempel und ihre Diener gegen Übermut und Schädigungen durch strenge Strafbestimmungen geschützt waren. Das war aber vielmehr eine wirtschaftliche Frage denn eine religiöse. Denn die weltlichen Herren hatten an der Sicherung des Tempelgutes und der profitlichen Ausbeutung des Kultes ein bedeutendes Interesse. Aus mehreren Denkmälern geht hervor, dass Bussen bezahlt wurden an: 1) Die „Herren von 'Attar" („Herren von Šams"), 2) die Priester[51]). Jene seltsame Sippe fiel in den meisten Fällen gewiss mit den weltlichen Schutzherren des Heiligtums zusammen, die sich mit den Priestern in die Beute teilten. Die Abmachungen darüber werden vermutlich nicht coram publico getroffen und in Stein gegraben worden sein. Solche Geschäfte macht man unter sich ab. Eine reiche Einnahmequelle war vermutlich der Hierodulen-Dienst, der, wie schon bemerkt, wohl als Regelung der Prostitution von Religions wegen angesehen werden darf.

Wie weit die Peinlichkeit, mit welcher gerade religiöse Dinge und unter diesen wieder Eingriffe in die Rechte der Tempel in Südarabien rechtlich behandelt wurden, auf priesterlichen Einfluss zurückgeht, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. In keinem Falle ist die Meinung berechtigt, das südarabische Recht habe eine ausgesprochen geistliche Färbung[52]).

* * *

Im Erwerbsleben Südarabiens stand das landwirtschaftliche Gewerbe an der Spitze. Die Masse des Volkes lebte von ihm. Ein Zweig dieses Gewerbes hatte eine besondere Bedeutung, die Kultur des Weihrauchbaumes. An zweiter Stelle stand der Handel. Die industriellen Gewerbe erfuhren nicht besondere Ausbildung, sondern arbeiteten nur für den heimischen Bedarf.

„Jemen wurde *alchaḍrā'* 'die Grüne (Dunkle)' genannt wegen seines Reichtums an Bäumen, Früchten und Äckern“ [53]). Das erklärt die Bedeutung des Bauerntums in Südarabien. Aber dieses Bauerntum ass nicht die Frucht seines Schweisses. Es stand, wie alle Tätigkeiten, unter dem Banne der Sippenwirtschaft.

Der südarabische Adel hat, solange es ihm gelang, das Land abzuschliessen, verstanden, alle seine Bewohner nur für ihn arbeiten zu lassen. Die Familien, die das Waffenhandwerk monopolisierten[54]), hatten sehr bald die Macht, allen Gewerbetreibenden die Daseinsbedingungen vorzuschreiben. Die Ausbeutung der ausgezeichneten natürlichen Bodenverhältnisse nahmen sie in die Hand d. h. jeder brachte so viel Land, als der gegenseitige Neid erlaubte, in seinen Besitz und liess es von den mit seiner Behandlung Vertrauten unter möglichst gewinnbringenden Bedingungen bearbeiten. Da die grosse Masse des Volkes, die neben den mächtigen Geschlechtern und Geschlechter-Verbänden als Einzelfamilien mit geringem Zusammenhalt oder doch

ohne soziales Hervortreten lebte, durch die Ergiebigkeit des Bodens auf den Landbau hingewiesen, diesem ganz ergeben war, so fanden sich beständig Hände genug.

Das Verhältnis der Bauern zu den Herren des Bodens, die zugleich Territorialherren waren, ist nicht klar. In den Inschriften kommen niedere Leute selten zum Wort. Die Bauerninschriften, die sämtlich der späteren Zeit angehören, sind erkennbar an Gebet um Früchte und um das Wohlwollen ihres Herrn (ihrer Herren) N. N. (folgt ein Sippenname). Die Stifter nennen sich *ădam*[55]) des Sippenmannes (der Sippe), der einzelne nennt sich *ʿabd*[56]). Noch können wir nicht mit Sicherheit bestimmen, auf welches Verhältnis die Termini *ădam* und *ʿabd* hinweisen[57]). Zu vermuten ist, dass die *ădam* in einem Pachtverhältnis standen, wie es zu allen Zeiten in weiten Gebieten Vorderasiens üblich war und wie es auch im Osmanischen Reiche noch heute fast überall als Regel anzutreffen ist[58]).

Das Pachtverhältnis, das zunächst rechtlich den Pächter als freien Mann bestehen lässt, führt leicht zu wirtschaftlicher und damit zu sozialer Hörigkeit. Denn ist die Quote, die dem Pächter von dem Ertrage bleibt, so gering, dass er davon nicht leben kann, so ist er zur Anleihe bei seinem Grundherrn genötigt; kann er nicht zurückzahlen, so bleibt seine Kraft jenem verpfändet, und was er von Arbeitsmaterial mitgebracht und das entbehrliche Gerät werden ihm genommen. Da der Grundherr die Polizeigewalt hat und das Einschreiten des Gerichtes hintertreiben kann, so ist der Bauer tatsächlich der Willkür des Grundherrn preisgegeben. Dazu kommt, dass der Bauer schnell mit seiner Scholle verwächst und selbst unter harten Bedingungen vorzieht, ihr treu zu bleiben statt zum Wanderstabe zu greifen. Er war aber in Südarabien noch durch ein anderes gefesselt und dieses andere war ihm zugleich eine Stütze.

Trotz der Zerrissenheit des Landes in Territorien von beschränkter Ausdehnung unter der Gewalt von

Gaufürsten hatte sich das Band des Stammes gehalten. Die Zugehörigkeit zu Bakīl, Ḥāšid und anderen Gruppen war nicht zu verwischen. Die Bewahrung des Stammesgefühls wurde begünstigt dadurch, dass nicht mächtige politische Faktoren seine Ausschaltung bewirkten. Wo ein starker König eine grosse Menge kleinerer staatlicher oder gemeindlicher Gebilde unter seinen Säbel zwingt, da ist ihm das Stammesgefühl ein Hindernis, denn in dessen Namen suchen sich immerwährend Teile abzulösen[59]). Die Territorialherren, die, soweit sie nicht Eindringlinge waren, selbst dem Stamme ihres Sitzes angehörten, hatten in dem Stammesgefühl ihrer Untergebenen einen Widerstand, wenn sie Übergriffe versuchten, aber dieses Stammesgefühl liess sich wirksam auch verwenden, wenn einer von ihnen sich durch Eroberung eines ausgedehnten Gebietes eine starke Position schaffen wollte, von der aus er die andern Grundherren und die andern Stämme drücken konnte. Es scheint, dass die Gaufürsten die eigenartige Einrichtung getroffen haben, durch die sie den Widerstand der Stämme schwächten: die Teilung der Stämme in Drittel und Viertel. Wir finden in der Tat „Drittel“ und „Viertel“ von Bakīl und Ḥāšid in den Inschriften erwähnt. Konnte man einen Stammdrittel-Patriotismus züchten, dann hatte man die erwünschte Discordia und damit Schwächung.

Auch so blieb der Stamm immer ein Rückhalt. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass das Wort *šaʿb* in den Inschriften so häufig und nachdrücklich erwähnt wird.

Im Anschluss an den Landbau ist zu besprechen die Gewinnung der kostbaren Pflanzenstoffe, die den Reichtum des Landes ausmachten: Myrrhe und Weihrauch[60]). Da ist zunächst eine Angabe des Plinius zu beachten, die, wenn sie richtig ist, die Schlauheit der Hauptsippen von neuem bekundet: nicht mehr als 3000 Familien, sagt er, soll es geben, die den Weihrauchbaum sehen dürfen und die das erbliche Recht in Anspruch nehmen, deshalb heilig (geweiht) genannt zu

werden, auch, wenn sie die Bäume einschneiden oder ernten, sich nicht durch die Berührung von Frauen oder Leichen verunreinigen dürfen; so werde das religiöse Ansehen der Ware erhöht[61]). Dieses Monopol war für die, die es besassen, eine Goldquelle, denn sie konnten den Preis nach Belieben machen, hatten keine Konkurrenten. Nur den Priestern, die sie in der Aufrechterhaltung ihres angemassten Rechtes stützten, mussten sie fronden. In Šabwat, der Hauptstadt Ḥaḍramōts, musste den Priestern der Zehnte vom Weihrauch entrichtet werden. Zu umgehen war das nicht, denn der Weg für den Weihrauch-Vertrieb war vorgeschrieben. Das führt uns auf die andere wichtige Erwerbsquelle für Südarabien, welche in Hinsicht des finanziellen Ertrages die vornehmste ist: den Handel.

Wer hatte in Südarabien den Handel in der Hand? Das hängt mit der andern Frage zusammen: welche Wege nahm im Altertum der Handel, für den Südarabien in Betracht kommt?

In Südarabien ergab sich ein Handelsbetrieb in grösserem Masstabe zunächst daraus, dass das Land selbst Waren produzierte, die in andern Ländern nicht vorkamen und von diesen aus Arabien bezogen wurden. Von solchen Waren lernten wir Myrrhe und Weihrauch kennen. Daneben aber lag es an der einzigen Strasse, die bis zu Vasco de Gamas Entdeckung Indien mit dem Mittelmeere verband.

Für beide Arten von Handel, die mit den Eigenprodukten und den mit den Transit-Waren, standen zwei Wege zur Wahl: der Seeweg und der Landweg.

Das Handbuch für Seefahrer, das uns unter dem Namen „Periplus des Erythräischen Meeres" erhalten und das vor 71 von einem egyptischen Kaufmann verfasst ist[62]), lehrt uns, dass in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts die Stationen des Seeweges Egypten—Indien (im Roten Meere auf beiden Küsten) leidlich gut bekannt waren, dass also ein reger Schiffsverkehr stattfand. Diese Bewegung hängt eng zusammen mit

der weltpolitischen Lage jener Zeit, wie sie in dem Abschnitt über die politische Entwicklung wird geschildert werden. Hier so viel, dass die Tendenz des kaiserlichen Roms auf die Einrichtung und stetige Entwicklung der Schiffahrt an Arabiens Küsten ging, in direkter Fortführung einer Richtung, die von den Ptolemäern, den Vorgängern Roms in der Herrschaft über Egypten genommen, aber nicht energisch durchgeführt war. Dieser Tendenz Roms war entgegengesetzt die der südarabischen Sippen. Denn diese hatten seit den ältesten Zeiten den Handel in der Hand und wollten ihn als reinen Landhandel erhalten.

Die Motive des südarabischen Adels sind durchsichtig. Die Entwicklung des Seehandels mit Einbeziehung einer grossen Anzahl von Küstenorten in den Verkehr brachte nicht bloss die Gefahr feindlicher Invasionen oder doch Festsetzungen an den Küsten, sondern, und das wird von allen autoritativen Regierungen, die ihre Macht auf ein borniertes Gewohnheitsleben der Regierten stützen, am meisten gefürchtet, die Berührung mit den Fremden weckt das geistige Leben, regt zu Vergleichen und Nachdenken an, und zwingt die Regierenden zu unbequemen Neuerungen oder gar zu Abdankung. Aber die Geschicke eines Landes sind nicht in der Hand der Regierenden allein.

Wir sind über die Verhältnisse der südarabischen Küstengebiete nicht unterrichtet. Inschriften sind in ihnen fast gar nicht gefunden[63]. Nach dem Periplus und andern Quellen muss man annehmen, dass sie den Königen des Innern unterworfen waren, aber nur in einem losen Abhängigkeitsverhältnisse standen. Der Hauptplatz am Roten Meere war. noch in islamischer Zeit, Mūza'[64]. Zur Zeit des Periplus war seine Handelsbewegung nicht unbedeutend. Am Indischen Ozean beherrschte den Seehandel Kane. Die Stellung der beiden Hafenplätze gegenüber der südarabischen Zentralregierung oder den führenden Mächten war völlig verschieden. Kane war eine Gründung dieser Mächte oder

doch: es funktionierte mit ihrer Zustimmung und unter ihrer Leitung. Mūza' war ihnen ein Dorn im Auge, und sie hätten es gern ausgeschaltet, wären nicht Verwicklungen daraus entstanden. Auch war den Mächtigen des Innern dieser Punkt für die Beziehungen zum gegenüberliegenden Abessinien zeitweise von Wichtigkeit[65]. Ein gut Teil seiner Macht beruhte für den Adel auf der Monopolisierung des Handels als Landhandel, und da er sein Interesse vortrefflich verstand, so sorgte er nach Kräften 1) für eine möglichst vollkommene Organisation dieses Landhandels, 2) für die Beseitigung der See-Konkurrenz.

Über den Landhandel haben wir erträgliche Nachrichten, die nach zwei Seiten zu bearbeiten sind, zur Feststellung der Wege und zur Feststellung der Tatsachen von Leitung, Verfrachtung, Spesen, Preisen, Ertrag.

Das Zentrum des Weihrauchhandels und auch wohl des indisch-egyptischen Transit-Handels war Sabota-Šabwat[66]. Von Šabwat musste der Weg durch das Gebiet der Qatabaniten genommen werden. Von deren Hauptstadt Tamna' bis Ghazza wurden 65 (75?) Stationen für die Kamelkarawanen gerechnet[67].

Die grossen Überland-Karawanen, die in Šabwat oder in andern Plätzen gebildet wurden, um den weiten und nicht ungefährlichen Zug nach dem Norden anzutreten, nahmen natürlich alles mit, was irgend einen lohnenden Preis am Bestimmungsort erzielen konnte. Ein grosser Teil der Waren ging in die reichste und üppigste Stadt ganz Europas und Vorderasiens, Rom. Die konnte die seltenen Waren gut bezahlen. Nicht weniger als sechszehn Millionen Mark zahlte, so berichtet Plinius, das Römische Reich jährlich für die aus Arabien, Indien und China importierten Spezereien, Perlen usw., wovon die Hälfte auf Arabien entfiel[68].

Über die Rückfracht der südarabischen Karawanen liegen direkte Nachrichten nicht vor. Wir sind da auf Schlüsse angewiesen. Es wird an Produkten der industrie-

reichen Küsten Syriens und Egyptens nicht gefehlt haben, deren Erwerb den Grossen Südarabiens erwünscht war und die sie aus den ungeheuren Gewinnen, die sie mit dem Export- und Transit-Handel machten, bezahlen konnten. Wir können an die köstlichen Purpurgewebe Sidons, an die keramische Kunst Ägyptens, an die Metallarbeiten beider Länder denken. Über die reine Vermutung erhebt sich die Angabe, es habe sich bei der Rückfracht auch um Menschenfleisch gehandelt, das zum Betriebe des Hierodulen-Dienstes in den Tempeln dienen sollte. Tatsache ist, dass eine Inschrift die Liste weiblicher Personen mit Namensnennung enthält, die von Angehörigen der Sippen geweiht worden sind und dass bei jeder dieser Geweihten die Herkunft aus einem der nördlichen Handelsplätze vermerkt ist[69]).

Die Handelszüge nach dem Norden, die so gewinnreich waren, konnten nur von Händlern grossen Stils ausgeführt werden. Denn diese Züge führten durch unsichere Gegenden, in denen die Karawanen starken Schutzes bedurften, m. a. W. die Handelszüge waren zugleich militärische Expeditionen. Das war das Feld der Barone des Landes, die ja zugleich auch als grosse Grundherren von sicherem Besitz über Kredit verfügten. Es darf als sicher angenommen werden, dass sie den Handel leiteten, dass sie nicht bloss die Schützer der Karawanen waren, sondern die Ausrüster, die damit spekulierten. Wie sich damit die Expansionspolitik des Gesamtreiches verquickte, wie das grosszügige Handelswesen die Anlage befestigter Etappen an der Weihrauchstrasse mit sich brachte, und wie schliesslich der südarabische Anteil an dem Indien-Mittelmeerhandel beschränkt wurde, wird in dem Abschnitt über die „Politische Entwicklung“ gezeigt werden.

So gab es einen besondern Handelsstand in Südarabien nicht, wenigstens nicht bis zu der Epoche, wo das Land unter dem Zeichen des Judentums steht. Die Ritter verhinderten klug jede Entwicklung, die zu einer

Beeinträchtigung ihres Monopols führen konnte. Sie fürchteten vor allem die Städte.

In den südarabischen Inschriften kommt nicht selten das Wort „Stadt“ (*hagar*) vor. Aber es ist dabei nicht an Plätze mit einer rührigen, Handwerk und Handel treibenden Bürgerbevölkerung zu denken. Das *hagar* der Inschriften ist die Fürstenresidenz, die mit Schlössern und Tempeln ausgestattet ist. Die wenigen, die als Ausgangspunkte für Karawanen in Betracht kamen, hatten gewiss alle Vorrichtungen, die bei grossem Zusammenfluss von Waren erforderlich sind; es war dort auch immer das nötige Personal von Frachtern und Knechten zu finden. Aber jene Bewegung, die durch den Wettbewerb geschaffen wird, fehlte.

Das Fehlen von Städten in unserem Sinne liess auch das nicht zur Entfaltung kommen, was in Europa ein besonders wichtiges Kulturelement geworden ist: das Handwerk. Die Könige und Barone liessen gewaltige Bauten aufführen und sorgten für deren Schmuck[70]. Aber die Beschränkung des Kapitals auf einen kleinen Kreis, der grössere Arbeiten ausführen lassen konnte, führte notgedrungen zur Erstarrung. Die Beweglichkeit des Kapitals und die Anhäufung kapitalkräftiger Personen, wie es das Leben der Städte mit sich bringt, fehlte in Südarabien, und so fehlte auch der Antrieb, der in jenen zu einer reichen Entwicklung des Handwerks führt.

Gedeiht die bildende Kunst, die mit dem Handwerk durch zahlreiche Bande verknüpft ist, wohl auch ohne die eben geschilderte Entwicklung dieses, so waren doch die südarabischen Königssitze und Fürstenschlösser nicht die Orte, an denen die Schönheit Pflege fand. Es sind uns leider nur geringe Proben der Kunstbetätigung erhalten. Nichts besitzen wir von den zahlreichen „Statuen“, deren Errichtung so viele Setzer von Inschriften sich rühmen[71]. Eines müssen wir aber den südarabischen Kunsthandwerkern zugestehen: sie haben ersichtlich die Natur gut beobachtet. Ihre Darstellungen

von Personen, ihre Büsten geben uns ein Bild von Art und Wesen der Dargestellten, und sind namentlich für das Studium des Ethnos der Landesbewohner von Bedeutung[72].

Mit dem Eintritt der jüdischen Periode (um 400 n. Chr.) mag das Erwerbsleben begonnen haben, andere Wege zu gehen. Die Entwicklung hängt hier aufs engste mit der politischen zusammen, ja, sie wird ein wichtiges Moment für diese. Wurde der Adel aus der führenden Stellung im Handel verdrängt, so behielt er seine Macht auf dem offenen Lande gegenüber den Bauern. Aber bald kam die neue Zeit mit ihrem Anschein einer ungeheuren Hebung durch Verwischung der Grenzen territorialer Abschliessung und der sozialen Schichten. Doch die zerstörende Macht konnte nichts Neues aufbauen, weil sie nicht im Namen der Menschlichkeit zerstörte, sondern im Namen der Göttlichkeit, d. h. durch eine den Namen Gottes zur Befriedigung ihrer niederen Triebe missbrauchenden Bande von Räubern und Fanatikern.

* * *

Die sprachliche Gesellung der südarabischen Gesellschaft darf, soweit sich aus den Denkmälern schliessen lässt, als einheitlich angesehen werden, d. h. die Elemente, die einen fremden Typus vertreten, verschwinden unter den heimischen. Unter sprachlicher Einheit ist hier Gemeinsamkeit der lautlichen, morphologischen und syntaktischen Hauptzüge verstanden[73]. Innerhalb des Gemeinsamen in diesem Sinne herrschte eine muntere Differenzierung[74]. Das einzelne ist von Spezialisten bereits mehrfach erörtert worden. Eine Übersicht fehlt noch. Das folgende ist nicht der Versuch einer solchen. Dazu ist es zu unvollständig. Es soll aber einige besonders wichtige Punkte scharf hervortreten lassen. Die Heranziehung der Schrift[75] ist dabei unvermeidlich.

Schon die ältesten südarabischen Inschriften, die sämtlich aus dem Gōf, dem Kerngebiete des minäischen Reiches stammen, lassen eine beträchtliche Fertigkeit in der Redaktion und in der Ausführung in Stein erkennen. Bei jener herrscht ersichtlich das Bestreben, sich der sprachlichen Form zu bedienen, die „korrekt" ist, d. h. sich nicht von dem entfernt, was die Führenden durch einen stillschweigenden consensus als das sprachlich Erlaubte betrachten. Dass in diesen Urkunden Entgleisungen nicht selten sind, hat seine Ursache darin, dass sie ersichtlich mit wenig Sorgfalt ausgeführt sind[76]).

Wir wissen nicht, ob die ältesten Inschriften des Gōf, die man meist nach dem Reiche, in dessen Zeit man sie setzt, „minäische" nennt[77]), die Sprache wiedergeben, die zu ihrer Zeit in dem kleinen Kreise der Regierenden gesprochen wurde oder ob ihre Sprache ein Künstliches ist, eine Idealsprache, der im Leben nichts entsprach als etwa gelegentliche Staats- und Prunkreden[78]). Sicher ist, dass sie als sprachliche Muster angesehen wurden, denen man nachzueifern habe und denen man nacheiferte, soweit nicht neue Elemente der Gesellschaft sich mit ihren Eigentümlichkeiten durchsetzten und sie auch in die Hof- und Staatsaktionen, mithin in die steinernen Regierungsakten einführten, so dass dann alle Welt sich ihrer bedienen durfte. Daneben mag von allem Anfang an in Gegenden, die vom Reiche Maʿīn unabhängig waren, eine sprachliche Nebenregierung stattgefunden haben. Es gab vermutlich, solange es ein Reich Maʿīn gab, auch ein Reich Ḥaḍramōt, und wenn wir in dessen Urkunden Sonderlichkeiten finden, so dürfen wir wohl diese zeitlich ebenso hoch hinaufrücken wie die Sprache der minäischen Inschriften[79]). Wie es mit Qatabān steht, bleibe hier unentschieden[80]).

Kaum zweifelhaft ist, dass ein Nachher anzunehmen ist für die Sprache der „sabäischen" Inschriften, sofern hier nur von ihrer Verwendung für epigraphische Zwecke die Rede ist[81]). Die Bedeutung des Sabäerreiches er-

klärt es, dass die Urkunden seiner Zeit und seines Territoriums Autorität machen. Wir dürfen kaum annehmen, dass in der Sprechsprache die *s*-Gruppe durch die politische Macht der Sabäer eine wesentliche Einschränkung erfahren hat. Aber es ist seltsam, dass mit der Herabdrückung des Minäerreiches zu einem Unterkönigtum *s*-Inschriften, abgesehen von den ḥaḍramōtischen und qatabānischen, sich nur ganz vereinzelt finden[82]).

Völlig im Stich lassen uns die Denkmäler für die Frage, wie weit die Sprache in Südarabien als Material für künstlerische Schöpfungen verwandt worden ist. Es ist doch nicht anzunehmen, dass ein Volk mit so ausgebildetem staatlichem und gesellschaftlichem Leben des Schmuckes bar gewesen ist, den die Kunst gebundener und ungebundener Rede den Zusammenkünften leiht, des Reizes, den diese Kunst für die Begabteren hat. Aus den babylonisch-assyrischen Denkmälern wissen wir, dass die monumentale Verewigung solcher Erzeugnisse nichts Unerhörtes ist. Wenn wir in Südarabien nichts davon finden, so dürfen nicht zuweitgehende Schlüsse daraus gezogen werden. Aber es spricht sich auch sonst in den Urkunden ein Sinn aus, der den redenden Künsten nicht günstig ist. Wir dürfen in all dem ein Zeichen sehen, dass die Südaraber als Sesshafte recht verständige, ruhige, gesittete Menschen waren, aber nichts von der göttlichen inneren Freiheit besassen, die der Quell alles künstlerischen Schaffens ist[83]).

Untergeordnet ist in diesem Zusammenhange die Frage, wie sich die Sprache Südarabiens zu den anderen semitischen Sprachen verhält. Die südarabische Gesellschaft steht auch sprachlich den anderen semitischen Kreisen als ein Besonderes gegenüber[84]). Die Abgeschlossenheit, in der sie lebt, verstärkt diese Sonderstellung, hindert das Eindringen von Elementen, die etwa zu einer Ausgleichung führen konnten. Plötzlich ist es mit dieser Selbständigkeit aus. Es liegt hier ein Schulfall vor für die ungeheure Macht, die die politisch-

religiöse Verfassung auf ein Volk auch in der Sprache üben kann. Es ist nicht zuzugeben, dass das Jemenertum beim Auftreten des Islams gebrochen war. Es beging Selbstmord, indem es dem neuen Manne zujubelte. Als es aus dem Rausche erwachte, war es zu spät. Es hatte A gesagt und musste nun B sagen. Das Verhängnisvolle war, dass es die Suggestion auf sich wirken liess, das Arabertum sei dem Jemenertum an innerer Bedeutung überlegen und dass die Südaraber nun sich mit einem unbegreiflichen Dummstolze einbildeten, sie seien „Araber". Einzelne Querköpfe gab es ja immer, wie Našwān und Hamdānī, die richtig sahen. Aber wie sollten sie durchdringen gegen die Masse, die in sinnloser Verblendung dem Götzen „Islam" huldigte? In Gegenden, die von dem Zentrum der neuen Ordnung weit ablagen, haben sich Reste der alten Sprache bis heute erhalten. Diese Sprache hat für die Gesellschaft, die sich ihrer bedient, nie einen kulturellen Wert gehabt[85]. Heute kann für Südarabien die Parole nur sein: engster Anschluss an die grosse sprachliche Gesamtbewegung. Nicht in dem Sinne, dass die Dialekte des Nordarabischen, die in Jemen heimisch sind, ausgeschaltet werden — das wäre auch gar nicht möglich —, sondern in dem, dass die Vertrautheit mit dem gebildeten, von den religiösen Fesseln befreiten Schriftarabisch der Neuzeit tief in das Volk dringt, auf das es befähigt werde, den Gedankeninhalt der Kulturwelt in sich aufzunehmen und tätig mitzuarbeiten an der Lösung der Arabischen Frage im nationalen und zugleich in dem dem Weltwohle angemessensten Sinne.

* * *

Die politische Entwicklung Südarabiens zeigt zwei Hauptzüge: 1) Kampf zwischen Adel und Königtum, 2) eifersüchtige Wahrung der Selbständigkeit. Die Vorsicht in den Beziehungen zur Aussenwelt, die bis zur Abschliessung geht, darf als eine Folge jenes inneren Zwistes angesehen werden. Denn dieser Zwist

gab ein Gefühl der Unsicherheit. In der Uneinigkeit war man schwach. Sie zu beseitigen durch uneingeschränkte Anerkennung eines starken Führers konnte man sich nicht entschliessen. Und als die Fürsten von Saba und Ḏū Raidān ihr Königtum gefestigt hatten, konnten sie wegen des unbotmässigen Sinnes des Adels doch nicht wagen, eine energische Aussenpolitik zu treiben.

Wann und wie das Königtum aufkam, wissen wir nicht. Wir finden in den ältesten Denkmälern Könige von Maʿīn vor[86]). Nahe liegt es, in der Einsetzung eines *malik* „König“ den Ausweg aus einem Übelstande zu finden, der sich bei einer Schar von ehrgeizigen und skrupellosen Sippenhäuptern leicht einstellt, die in einem Lande nebeneinander sitzen: immerwährende Fehden und Unsicherheit des Besitzes. Man brauchte einen Mittelpunkt, wo man sich über gemeinsame Angelegenheit beraten, über Differenzen verständigen konnte. Man liess sich von diesem Mittelpunkte als Lehen zuschreiben, was man längst besass. Mit dieser Regelung war für die Sippen eine Gefahr gegeben, die womöglich noch schlimmer war als die, der man damit aus dem Wege gehen wollte: der Absolutismus der Zentralmacht. Denn jeder energische Inhaber der Königsmacht steuert notgedrungen auf die absolute Gewalt los.

Zur Sicherung gegen unangenehme Überraschungen wurde dem Königtum ein Hemmschuh angelegt. In Maʿīn sowohl wie in Qatabān finden wir neben dem Könige eine Vertretung des Volkes durch eine Körperschaft, die den Namen *mśwd (miśwad)* führt[87]). Sie bestand aus Laien, Richtern und Gottgeweihten[88]) und die Aufnahme in sie wurde vom Könige und ihr selbst bestimmt und als eine hohe Auszeichnung betrachtet[89]). Über ihre Funktionen ist uns nichts Näheres bekannt. Doch ist das gesichert, dass dieser Senat mit dem Könige zusammen die Gesetzgebung machte. So heisst es in einer Inschrift: „die Verordnung,

die erlassen hat der König von Maʿīn und das Miswad von Maʿīn[90]". Das Hauptelement in diesem Senate waren die Laien, die sämtlich den Adelsfamilien angehörten. Aus dem, was oben über deren Bedeutung ausgeführt ist, erklärt sich, wie sie durch das Miswad sich die Leitung der Angelegenheiten zu sichern wissen. Aber der König will diese Präponderanz nicht leiden und so gibt es einen dauernden und hartnäckigen Kampf. Aus ihm wird die innere und äussere Geschichte Südarabiens erst verständlich.

Unter den Verwaltungsorganen stehen seit alter Zeit an erster Stelle die Kabire. Im Reiche Maʿīn finden wir Kabire von Jaṯīl und von Maʿān in Muṣrān[91]. Im Sabäer-Reich, unter Kariba'il Wātir, ist Jaṯiʿkarib Ben Ḏariḥ'il Kabir von Ṣirwāh[92]. Ihm stand ein Miswad zur Seite. Wir dürfen daraus schliessen, dass, wie in der Zentralregierung der Wille des Volkes oder doch eines Teiles durch eine Vertretung zum Ausdruck kam, das auch in den Einzelteilen des Reiches der Fall war. Die Funktionen des Kabir sind nicht näher bestimmt. Man wird in ihm den Vertreter der monarchischen Spitze des Staates sehen dürfen, also „Statthalter" [93].

Mit der Kabir-Würde scheint zuweilen das Eponymat verknüpft gewesen zu sein. Doch sind die Beispiele, dass das Jahr nach einem Kabir benannt ist, selten, und es dürfen nicht weitgehende Schlüsse daraus gezogen werden[94].

Einer andern Schicht des Staatslebens scheint die Institution der Qaile[95] anzugehören. In den Inschriften der Reiche Maʿīn und Qatabān scheint der Terminus nicht vorzukommen. In den sabäischen und himjarischen ist er häufig. Beachtenswert ist die Zusammenstellung der Qaile mit andern Beamtenkategorien, die sich findet, wobei die Qaile an erster Stelle stehen[96]. Mit Einführung des Qail-Amtes scheint die Kabir-Würde nicht aufgehoben zu sein. Es lässt sich aber annehmen, dass diese Einführung mit einem Wandel in den Macht-

verhältnissen zusammenhängt, der die Stellung der Feudalherren wesentlich modifizierte. Die Qaile hatten wahrscheinlich die gesamte Verwaltung ihres Distriktes (*chilāf*, nordar. *michlāf*), einer staatlich festgesetzten Verwaltungseinheit, zu leiten, die zivile und die militärische [97]).

Ein Amt unsicherer Bestimmung ist das des *kabīr aqjān*. Es scheint ein Hofamt gewesen zu sein, wörtlich „Oberster von Dienern [98])". Die unbestimmte Form lässt schliessen, dass die Worte zu einem leeren Titel herabgesunken sind. Ist das Gesagte richtig, so wird man in dem *qain*, einem Titel, den auch Tempeldiener führten, „Kämmerling", „Hofdiener" sehen dürfen [99]).

Die Heeresorganisation scheint nicht die gleiche Einheitlichkeit erlangt zu haben wie die zivile. Im Minäerreich ist bei der Zerfahrenheit der Verhältnisse von einem Heer überhaupt kaum zu sprechen. Die Truppenkörper, die unter Kabiren Expeditionen machten, waren nicht Teile eines Reichsheeres, sondern die „Mannen", das „Volk" (*ša'b*) des Barons, der als Königlicher Raubzughauptmann die „Statthalterschaft" übernahm. Später, unter den Sabäer-Königen, namentlich unter dem strafferen Regiment im sabäo-raidanischen und im himjarischen Reiche, mag der König imstande gewesen sein, die Stellung von Kontingenten seitens der Qaile zu einer mehr regelmässigen zu machen. Aber es blieben eben ersichtlich immer nur Kontingente. Wie weit innerhalb der Einzelkontingente sich Zusammenschweissung zu grösseren Gruppen herbeiführen liess, entzieht sich noch der genaueren Bestimmung. Wir können nicht einmal approximativ die Mannschaftziffer dessen bestimmen, was in den Inschriften ein *chums (chamīs?)* „Heer" genannt wird, kennen auch nicht Grade und Titel der Offiziere und Bezeichnung der Gemeinen [100]). Nicht dürfen wir uns von diesen „Heeren" gewaltige Vorstellungen machen: es wird sich meist um Heerhaufen in Stärke von 300—1000 Mann handeln.

Das einheitliche zuverlässige Heer ist der entscheidende Faktor überall, wo ernste Fragen auszutragen sind, im Innern und nach aussen. Energische gemeinsame Aussenpolitik hätten die Barone wohl gern getrieben, aber mit der Schaffung des einheitlichen Heeres wäre eine auch gegen sie verwendbare Waffe dagewesen. Zudem, ein Heer kostet Geld, viel Geld[101]). Ein Heer schafft sich, wer eine starke Hausmacht hat d. h. kapitalkräftig ist. Und das suchten die Barone immer zu verhindern: es sollte nicht König sein, dessen Kapitalkraft sie erdrückte. Die Folgen zeigten sich. Von Norden her kam Unheil, und es fand Südarabien schwach.

Zum Verständnis der Beziehungen Südarabiens zu Nordarabien ist zunächst festzustellen, dass dessen soziale Struktur von der Südarabiens, soweit wir beide zurückverfolgen können, verschieden ist. Die Geschlechtsgesellung führt hier zu Gruppenformen, die das gesamte Leben beherrschen. Jedes Individuum steht hier so inmitten eines Familien-Verbandes, dass es nur unter besonderen Bedingungen loskommen kann. Alle erwachsenen Mitglieder des Familien-Verbandes sind grundsätzlich gleich und alle Familien-Verbände sind auch grundsätzlich gleich. In Wirklichkeit gibt auch in Nordarabien der Besitz Individuen und Gruppen sozialen Mehrwert. Der wichtige, bisher nicht beachtete Unterschied ist, dass dieser soziale Mehrwert bei den Nomaden Nordarabiens ein Vorübergehendes ist und in keiner Weise Rechte begründet, während in Südarabien die Familie, die durch Besitz (das bedeutet hier: Bodenbesitz) ausgezeichnet ist, eine höhere soziale Stufe erreicht, die der von ihr gebildeten Sippe verbleibt, wenn sie nicht aussergewöhnlich unfähig ist, und deren im Namen sich ausprägende Sonderstellung respektiert wird. Die Ursache ist eine wirtschaftliche: der Viehbesitz ist Unfällen bis zur völligen Vernichtung immerwährend unterworfen, die Rente aus ihm ist unsicher; der Bodenbesitz ist ein Bleibendes und mit seiner Rente ist, bei

dem Ausgleich der guten und der schlechten Jahre, als mit einem Festen zu rechnen. Nun finden sich Übergänge. Familien-Verbände, die mit Vieh nomadisieren, treiben Ackerbau oder nehmen in festen Ortschaften Wohnung. Da ist zu unterscheiden: führt dieser Wandel zu einer völligen Änderung der Lebensgewohnheiten und der Organisation, so kann von einem Übergange zur Sesshaftigkeit gesprochen werden. Das Kennzeichen ist, dass sich die Familien-Gruppe, *ḥaij*, mit andern zu einem Grösseren zusammenschliesst, zum „Stamm" (oder, wenn man *ḥaij* mit Stamm übersetzt, zum „Oberstamm"). Familien-Gruppen, die nicht einem Ganzen angehören, die für sich stehen und immerwährend, wie sie feindlich gegen Andere vorgehen, von Andern Angriffe zu erleiden haben, die in der Tradition der Blut-Fehde leben, sind als Ackerbauer und Stadtbewohner von dauerndem Bestande undenkbar[102]). Das ist eben das Geheimnis der Politik Omars und seiner Nachfolger, dass sie den *ḥaij*-Geist ausrotteten, indem sie, mit einem ungeheuren Schwindel, die weiteren Gruppen konstruierten, in welche sich die Ḥaije einreihen mussten. Lebhafte Unterstützung fand diese Politik seitens der Familien, die innerhalb des Ḥaij trotz ihrer wirtschaftlichen Übermacht eine politische nicht hatten erringen können. Ein Schulbeispiel ist die Sippe Omaija. Sie hätte vor der Zeit des Stammschwindels d. h. vor der Verwischung der Ḥaij-Gleichheit und der Individuen-Gleichheit innerhalb jedes Ḥaij, verbunden mit dem Hineintragen der Religions-Gesellung nicht eine Rolle spielen können, wie sie sie von ʿOṯmān bis zum Sturze des arabischen Reiches behauptet hat[103]). Solange die Ḥaij-Verfassung in ihnen die herrschende Gesellschaftsform war, waren Nordarabien und Ostarabien jedem Feinde preisgegeben.

Ihre Armseligkeit war ihr Schutz. In diesen traurigen Gebieten war nichts zu holen. So sehen wir die grossen Weltreiche, die ganz Vorderasien nicht bloss, sondern auch Ägypten liebevoll umfassen, diese

Teile mit einer, ihnen sicherlich nicht unerwünschten Nichtachtung behandeln[104]). Hinter ihnen lag ja ein Wertobjekt. das des Schweisses wohl wert war. Aber der dauernde Besitz Südarabiens hätte Energien verbraucht, die man zur Erringung der näheren Begehrziele dringend nötig hatte. Man bedenke die Weltlage. Alles war beherrscht von der gewaltigen Antithese: Vorderasien - Ägypten, neben der innere Kämpfe in Vorderasien selbst hergingen, die alle Kräfte der Kämpfenden anstrengten. Da hatte es keinen Sinn, sich mit Arabien anders als mit einem Nebenfaktor zu beschäftigen, der gelegentlich im Hauptkampf zu verwenden war[105]).

Auch für Arabien brachte das Eingreifen Alexanders in Asien einen Wandel mit sich. Nicht direkt. Denn einer grossen Anstrengung war ihm dies Land als Beutestück nicht wert und nicht bot sein Besuch eine Mehrung des Ruhms wie der der Ammonsoase mit der leicht erreichbaren Vergottungs-Komödie[106]). Alexander war es um die Schaffung der grossen Asiatischen Durchstrasse mit Babylon als Hauptetappe zu tun. Dass für Sicherung Babylons die Seeverbindung Persischer Golf — Indischer Ozean — Rotes Meer wichtig sei und dass dieser Seeweg sich an den Küsten Arabiens entlang ziehen müsse, entging ihm nicht. Alles scheiterte an seinem frühen Tode. In den Wirren nach ihm gingen die grossen Pläne unter. Berufen zur Ausführung der Umschiffung Arabiens waren die Herrscher Ägyptens und die Babyloniens, die Ptolemäer und die Seleukiden.

Die Seleukiden traten das Erbe der arabischen Küstenpolitik Alexanders nicht an. Die Ptolemäer haben der Schiffahrt auf dem Roten Meere Beachtung geschenkt. Namentlich unter den Späteren von ihnen herrschte hier eine gewisse Stetigkeit der Handelsbeziehungen. Die Verbindung mit Indien bestand fortwährend: eine Gesandtschaft von dort hat bald nach dem Untergange des Ptolemäerreiches den Sieger Augustus aufgesucht[106a]).

Ehe auf die arabische Politik des grossen Kaisers eingegangen wird, ist eine Phase in der Geschichte Arabiens zu behandeln, die zunächst nur den Norden berührt, aber auch auf den Süden eine bedeutende Wirkung geübt hat: die Überflutung durch Aramäer.

Die aramäischen Elemente Vorderasiens sind nicht zu fassen. Es ist eine unheimliche Gesellschaft, diese Allerweltsmenschen, deren Sprache man überall antrifft, von den Ufern des Tigris bis zu denen des Nil, die in Nord- und Mittelsyrien in der älteren Zeit eigene Reiche haben, aber ersichtlich politisch nicht widerstandsfähig sind, auch kein Volktum energisch durchsetzen, dagegen mit ihrem aufdringlichen Wesen sich überall einnisten, durch Zähigkeit und Skrupellosigkeit die materiellen Güter monopolisieren, und den Ausgebeuteten den Dienst eines nicht allzufetten Kulturdüngers leisten[107]).

Kaum ein · kennzeichnenderes Denkmal für die Arbeitsart der Aramäer kann es geben als die Stele von Taimā'. In dieser Oase, deren kürzeste Entfernung von der Weihrauchstrasse nicht mehr als 120 km beträgt und die die Spitze eines Dreiecks mit der Basis Tebūk-Al'ola bildet, hatten aramäische Priester ein Heiligtum angelegt. Es ging ihnen gut: der König hatte einen Palmenhain gestiftet, andere werden auch etwas getan haben und die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses der Masse, das man, wenn nicht schuf, so doch geschickt züchtete, warf nett ab. Das hört Ṣalm-Ušēzib, und flugs stellt er sich ein, aus der tiefen Krippe mitzuessen. Man lässt ihn zu und die Bedingungen des Geschäftes werden steinern festgelegt[108]).

Priester haben meist ein gutes Auge für das Weltliche. Die von Taimā' hatten das ihre auf die Weihrauchstrasse gerichtet, denn nur durch sie standen sie, wahrscheinlich via Tebūk, mit den Volksgenossen in Verbindung. Die Weihrauchstrasse war zur Zeit des Ṣalm-Ušēzib und noch lange nachher in den Händen der Südaraber. Also kamen die Taimā-Leute mit diesen oft in Berührung. Aramäer und Jemener aber gehen

nicht zusammen. Denn sie sind Konkurrenten von ungefähr gleicher Stärke. Aus eigener Kraft den mächtigen Herren von Alʿola, die bis hinauf nach Maʿān und Ghazza das Gebiet beherrschten, ein Bein zu stellen, daran konnten die Taimā'-Leute nicht denken. Aber die Araber im Bunde mit ihren nördlichen Stammgegenossen kamen ihnen zu Hilfe. Es bildete sich in der Nähe von Maʿān, in Petra, ein Araber-Reich, das kulturell unter dem Einflusse der Aramäer stand[109]. Hier war die Anknüpfung gegeben. Die über die Verhältnisse der Weihrauchstrasse vorzüglich unterrichteten Taimā'-Leute konnten bei einem Konflikte ausgezeichnete Dienste leisten. Wer Händel sucht, findet leicht die Gelegenheit. Die Nabatäer machten den Jemenern klar, dass sie in Alʿola nichts weiter zu suchen hätten, indem sie das vier Stunden nördlich von Alʿola gelegene Egra (heut Alḥiğr) zum befestigten Handelsplatz machten. Das war ein schwerer Schlag für die jemenische Faktorei. Denn die Jemener waren nun genötigt, ihre Waren, die sie unter allen Umständen weitergeben mussten, dem abzuliefern, der ihnen den Weg versperrte und die Weiterfracht übernahm. So wurde bald Egra der Umladeplatz der Karawanen und entwickelte sich zu einem mächtigen und reichen Emporium[110]. Neben diesem Elʿôla zu halten hatte keinen Sinn. Ob nun die Jemener Jatripa zu ihrem letzten grösseren Stapelplatze gemacht, entzieht sich uns.

Die Zeit, in welche diese Beschränkung der jemenischen Handelszone zu legen ist, lässt sich nur durch den terminus ante quem bestimmen. Es lässt sich nämlich mit einiger Sicherheit die Nabataisierung der Strasse bis Egra schon vor Obodas II um 25 v. Chr. annehmen[111]. Die Folge war für die Jemener ausser dem Entgehen des Gewinnes durch direkte Verfrachtung der Verlust der zahlreichen Handelsmöglichkeiten, die sich bei der Ausdehnung der Züge bis nach Ghazza boten, sowie das Sinken des politischen Ansehens. Bei der Hauptware selbst wird die Preis-

steigerung durch die neuen Verhältnisse der Konsument, nicht der Produzent getragen haben: die Jemener liessen sich den Weihrauch wie vordem bezahlen.

Den naheliegenden Ausweg, den Weihrauch-Export auf dem Seewege zu betreiben, ergriffen die Jemener nicht. Ethisch-religiöse Bedenken haben dabei wohl nur verschwindend mitgespielt. Es ist ja gut bezeugt (s. oben), dass das Weihrauchgeschäft von denen, die den Nutzen davon hatten, mit einem religiösen Nimbus umgeben wurde. Auch das ist zuzugeben, dass durch jahrhundertelanges Leben in dieser Vorstellung eine ausgedehnte Abneigung entstanden war, das Geschäft anders als in hergebrachter Weise zu betreiben. Aber schliesslich siegt in der Regel das Interesse des Geldbeutels über mentale Dispositionen, die von den Realpolitikern als Rückständigkeiten bezeichnet werden. Und so wäre der Seeweg in diesem Falle wohl an Stelle des Landexportes getreten, hätte nicht ein anderes Moment sich entgegengestellt.

Die Bewohner der Küste Südarabiens waren energische und rührige Geschäftsleute. So hatten die Kaufherren Muzas vom König der Sabäer und Homeriten das Land Azania, den Küstenstrich Ost-Afrikas etwa von Ras Hafun bis Zanzibar, gepachtet und erhoben dort die Abgaben, während administrativ dieses Gebiet vom Mafareïtischen „Tyrannos“ d. h. dem Kabir oder Qail von Maʿāfir verwaltet wurde[112]). Solche Leute zu Mittelspersonen im Weihrauchhandel machen hätte geheissen, ihn ihnen ausliefern. Er sollte aber durchaus das Monopol eines beschränkten Kreises aus dem Adel des Innern bleiben. So blieb alles beim alten, trotz der scharfen Konkurrenz der Nabatäer.

Gegen diese Tendenz des Adels konnte auch das Königtum nach seiner Erstarkung nicht aufkommen. Wie sich absolutistische Gelüste regten, sahen wir bereits und stellten fest, dass sie zu der Hauptstütze eines starken Königtums, der sicheren, stets bereiten Feldarmee, nicht führten. Ohne die brutale Gewalt ist aber

für den strebsamen Selbstherrscher mit einem tüchtigen Adel nicht fertig zu werden. Hat er keine Soldaten, so holt er sie anders woher. So geschah's auch in Jemen.

Die Kämpfe, aus denen die Familie der Hamdaniden siegreich und mit erweiterter Macht hervorging, freilich um diese Macht mit ihrer erhöhten inneren Bedeutung alsbald an eine andere Sippe zu verlieren, knüpfen sich an die Namen ʿAlhān Nahfān und seine Söhne Šāʿir Autar und Jarīm Aiman, Könige von Saba, später Könige von Saba und Ḏū Raidān. Verdankt wird der Sieg der Hilfe Fremder, der Abessinier. Die Koalition: ʿAlhān von Saba, Gadarāt, König der Abessinier, und Jadaʿ 'ab Ghailān, König von Ḥaḍramōt, wirft die Feudalherren, die unter Ḏū Raidān (Ḥimjar) kämpfen, nieder. Es scheint, dass die Heranziehung der Abessinier besonders schlimme Folgen für die Sieger nicht gehabt hat[113].

Wann diese Umwälzung zugunsten des Absolutismus stattgefunden hat, wissen wir nicht. Doch dürfen wir sie kaum früher als 100 v. Chr. ansetzen. Keinesfalls ist der Sieg als ein unbedingter und dauernder anzusehen. Nennen wir die absolutistische Partei mit Rücksicht auf das Ḏū Raidān im Titel des Königs, die himjarische, so stellt sich die des Feudaladels als die altsabäische dar.

In den Beginn der innern Wirren fällt der verräterische Angriff Roms auf Südarabien, der freilich den Angreifern übel bekam. Wenn Strabo Augustus bei seinem Expeditionsplan ausschliesslich auf den Reichtum der Südaraber spekulieren lässt[114], so werden wir das Vorgehen etwas anders beurteilen. Natürlich stand die Frage der Opportunität d. h. eines ansehnlichen finanziellen Gewinns für Augustus im Vordergrunde. Es darf aber nicht vergessen werden, dass die Einmischung Roms in die innern Verhältnisse Südarabiens die direkte Folge der ägyptischen Politik war, die in der Einrichtung der Provincia Ägyptus i. J. 30 v. Chr.

ihren äussern Abschluss fand. Die Ptolemäer hatten ständige Verbindungen mit Südarabien unterhalten und sich dabei der ihnen verbündeten Könige von Äthiopien bedient. Das Imperium Octavians trat nach dem Siege von Actium voll und ganz das Erbe an. Es ging aber weiter. Was den Ptolemäern nicht gelungen war, das gedachte der erste Augustus fertig zu bringen: die Brechung der wirtschaftlichen und politischen Macht des Jemen. Dazu musste sein Landhandel vernichtet werden. Die Ausfuhr der kostbaren Erzeugnisse des Sabäerlandes sollte in die Hände sicherer Leute gelegt werden, soweit nicht römische Staatsangehörige ihn selbst leiten konnten. Der Seetransport sollte der einzige werden. Dazu musste man Jemen vom Lande her erobern. Es ist bekannt, wie der unter Älius Gallus gemachte Versuch ablief[115]). Es war eine Schlappe, der alsbald erneut sich auszusetzen man klüglich vermied. Man versuchte es jetzt vielmehr mit listiger Freundlichkeit. Sicher ist, dass der König von Saba und Ḏū Raidān um die Mitte des ersten Jahrhunderts als Freund der Kaiser betrachtet wurde[116]). Aber der schlaue Jemener war nicht zu fassen. Er war korrekt und man konnte ihm nichts anhaben.

Freundschaft mit dem Kaiser von Rom, war sie auch nur äusserlich, bedeutete ein politisches Programm. Es darf ja nicht vergessen werden, dass schon damals der Kampf sich anbahnte, der mit der scharfen Expansionspolitik Trajans zu einem Weltkampf wurde. Wo immer in Vorderasien ein Reichlein existierte, es musste Stellung nehmen zu der Frage: Occident oder Orient? Rom oder Ktesiphon? Hellenismus oder Persertum? Denn von beiden Seiten her suchte man auf alles die Hand zu legen oder doch alles sich anzugliedern, was noch selbständig war und einige Kraft besass, die man in den Bann zwingen konnte zum Schaden des Gegners.

Für Südarabien war die Anschlussfrage entschieden, sobald durch den Sieg Octavians über alle Gegner und

die Herstellung des einen grossen augusteischen Reiches die Machtfrage geregelt war. Hatte man sich des frechen Raubzuges noch glücklich erwehren können, so wusste man, wessen man sich zu versehen hatte und lavierte klug. Von den Parthern hatte man nichts zu erwarten. Die waren schwach und blieben es. Man sah, wie im Norden ein Rest Selbständigkeit nach dem andern fiel. Hatte Rom den Teilen Syriens, die dem unerfreulichen Ränkespiel kleiner Gernegrosse ausgeliefert waren, ein Grossstaat-Scheinleben unter Herodes Agrippa I. gewährt (41—44), so wird bald diesem Traum ein Ende gemacht, und der Versuch der Juden, ein nationales Leben wiederzugewinnen, endet mit der Zerstörung ihrer heiligen Stadt. In nächster Nähe sahen die Jemener die römische Vernichtungskraft, als der nördliche Nachbar, das Nabatäerreich, von Cornelius Palma, dem Statthalter Trajans, im Epochenjahr der Ära von Petra und Bostra, begonnen 22. März 106, in die römische Provinz Arabia verwandelt wurde. Da galt es, weise sein und den römischen Löwen nicht reizen.

Das war zunächst die einzig vernünftige Stellungnahme einer Regierung, die sich nicht durch Schlagworte blenden liess, sondern sich ihrer Verantwortlichkeit gegen das Land und zugleich ihres eigenen wohlverstandenen Interesses bewusst war. Dass diese Politik von der der Regierung feindlichen Partei des Feudal-Adels gebilligt wurde, dürfen wir kaum annehmen. Es wird an Intrigen nicht gefehlt haben. Es scheint aber, dass die Himjaren-Regierung alle Widerstände besiegte und dass die Dynastie an Ansehen und Macht gewann. Dazu diente vor allem die Beseitigung aller Reste von Selbständigkeit, so dass um 280 der König von Saba und Ḏū Raidān seinen Titel zu „König von Saba, Ḏū Raidān, Ḥaḍramōt und Jamanāt“ vervollständigen konnte.

Diese Entwicklung stand unter dem Zeichen einer Aussenpolitik, die der Rom freundlichen gerade ent-

gegengesetzt war. Wann der Umschwung eingetreten, lässt sich nicht bestimmen. Wir können aber die Zeit vermuten mit der Ursache der veränderten Stellungnahme. Es ist immer in Erinnerung zu behalten, dass Südarabien trotz seiner Entfernung von dem Hauptschauplatze des grossen westöstlichen Kampfes von dem Ringen zwischen den beiden Weltmächten und den innern Verhältnissen jeder von ihnen in Mitleidenschaft gezogen wurde. Innere Unruhen im Römerreich und ungeregelte Zustände bedrohten ihm den Gewinn, und waren die Verbindungen mit dem östlichen Feinde Roms auch nicht eben so rege, so übten doch auch hier Erschütterungen einen Rückschlag. Vor allem musste die Stellung der Duellanten zueinander beobachtet werden. Wer im Vorteil war, versuchte seine Hand auf alles Erreichbare zu legen, von wo aus er dem Gegner schaden konnte, und man musste sich mit ihm zu stellen suchen oder eine Abwehrpolitik treiben.

Am himjarischen Königshofe in Ẓafār wird man sich über den inneren Verfall des Kaiserreiches seit dem Aufkommen der reinen Militärherrschaft um 193 und dem nationalen Erwachen Persiens unter den Sasaniden um 226 nicht getäuscht und sich darüber gefreut haben. Denn im Grunde stand diesen Südarabern das Persertum innerlich näher als das hellenistisch übertünchte Römertum, das erst durch die „Reform“ Diocletians in der Richtung des vollkommenen Absolutismus dem Orient kongenial wurde, um freilich sehr bald danach durch die Durchsetzung mit angeblich christlichen, in Wirklichkeit fanatisch-priesterlichen Elementen einen höchst abstossenden Charakter anzunehmen. Seit Rom sein Ansehen verloren, ist das offizielle Südarabien, d. h. seine himjarische Regierung, ihm unverrückt feindlich gewesen, hat immer auf seiten seiner Gegner gestanden. So oft in Südarabien innere Wirren entstehen, sind sie von diesem Standpunkt aus anzusehen.

Die persische Politik der Himjarenkönige ist inschriftlich nicht zu belegen. Sie ist aber zu entnehmen

aus einer Kombination, die eine an Sicherheit grenzende Wahrscheinlichkeit bietet.

Die islamische Tradition berichtet von dem Könige Šamir Juharʿiš, dessen Regierungsantritt wir jetzt durch 274 und 281 begrenzen können, er habe ungeheure Feldzüge unternommen, die ihn nach Māwarā'annahr, ja bis China geführt[117]). Diese Berichte sind natürlich in den Einzelheiten reine Fantasie. Aber sie dürfen als Niederschlag des Ansehens Šamirs betrachtet werden und weisen auf Beziehungen zu dem Sasanidenreich. Nun fällt das Ende Šamirs oder der Anfang seines Nachfolgers mit einem Ereignis zusammen, das eine schwere Erschütterung Südarabiens bedeutet und nicht als eine gegen seine Dynastie gerichtete Aktion zu verkennen ist: die abessinische Invasion im Anfang des vierten Jahrhunderts[118]). Sie steht mit einem Wechsel in der Weltlage in Zusammenhang, der auch andere Teile Arabiens wesentlich berührt.

Die beiden Fronten der kämpfenden Weltreiche standen sich nur im Norden d. h. im nördlichen Mesopotamien auf Lanzenlänge gegenüber. Je mehr nach Süden, desto breiter war der leere Raum zwischen ihnen, der den Zusammenstoss hinderte. Da war eine Grenze nicht zu ziehen, denn wer sollte sie hüten? Dass das Gesindel, das sich in dem weiten Steppengebiet umhertrieb, höchst unsicher war, wussten beide Parteien. Beide auch hatten allen Anlass, sich zunächst gegen diese Räuberhorden zu schützen. Sie taten das Gleiche: sie siedelten an ihrer Steppengrenze Leute an, die jenem Gesindel gewachsen waren: Südaraber. Diese Siedelungen hatten zugleich das Gute, bei einem Überfalle durch den Hauptfeind als Puffer zu dienen, den ersten Anprall auszuhalten und vor allem einen wohlorganisierten Wachtdienst zu leisten.

Rom war um die Mitte des dritten Jahrhunderts mit einem so nützlichen Institut nicht versehen. Es vertraute darauf, dass der tief in der Steppe liegende Handelsplatz Tudmur, den man in Rom Palmyra

nannte[119]), und dessen Herr ein arabischer Phylarch war, wirksamen Grenzschutz leisten werde[120]). Da geschah das Unglaubliche: Der Phylarch (König) Odenath wandte sich gegen seine Oberherren und nach seinem Tode führte Zenobia die arabische Sache so geschickt, dass Syrien und sogar Alexandria in ihre Hände fiel. Wie weit hinter dem ganzen Palmyra-Putsch eine sasanidische Intrige steckte, ist nicht aufgeklärt und wird sich nie ganz enthüllen. Glaubhaft ist wohl, dass Ktesiphon gehetzt hat, denn auf beiden Seiten arbeitete man mit allen Mitteln.

Was eine ernste Gefahr für Rom gewesen war, schlug ihm zum Segen aus. Denn unmittelbar nach der Beduinen-Invasion erstanden ihm tüchtige Männer, die nicht bloss in der syrischen Steppe, sondern im ganzen Reiche Ordnung schufen. Die gründliche Abwehr der Araber-Gefahr stärkte die römische Stellung gegen Persien. Dazu kam die Potenz Diocletians. Infolge seines Feldzuges von 297 wurde der Tigris die Grenze zwischen den beiden feindlichen Reichen, von deren Kampf man in der ganzen Welt jener Zeit sprach, nicht zum wenigsten in Südarabien, das durch tausend Fäden an die Geschicke beider gekettet war.

Der Fall Palmyra war für Rom eine Lektion, die es beherzigte. Es verhinderte, dass sich, unter dem Beistand der Aramäer, ein neues starkes Gemeinwesen in der Steppe bildete. Ungefährlich war der „König" Imrulqais von Namāra, den wir aus der schönen Entdeckung Dussauds kennen, wahrscheinlich ein Lachmide, den Rom dem Herrscher Persiens abtrünnig gemacht hatte[121]). Wie das Ostreich später eine systematische Steppenpolitik mit Ansiedlung von Südarabern trieb, wird weiterhin ausgeführt.

Der grosse Erfolg des Jahres 297 sollte nicht zu lange Dauer haben. Schon 363 wendete sich das Blättchen zu Gunsten der Sasaniden: nach dem Tode Julians vor Ktesiphon schloss Jovian den bekannten Frieden, der die Grenze wieder weit nach Westen ver-

schob und dem romäischen Prestige einen Schlag versetzte, der überall ein höhnisches Echo fand.

Es ist kein Zufall, dass die erste abessinische Invasion um 300 einsetzt, und dass diese Bewegung um 370 mit der himjarischen Restitution ihr Ende erreicht. Man erkennt die Zusammenhänge, wenn man jene 300 und 370 neben die oben genannten Daten 297 und 363 stellt. In 297/300 und 363/370 prägt sich eine weltgeschichtliche Machtverschiebung aus. Das Vorgehen der Abessinier ist die Antwort auf die perserfreundliche Politik der Himjarenkönige und geht parallel mit den Erfolgen Roms [122]). Die Schlappe der Romäer stärkte das Himjarenreich.

Die himjarische Dynastie lebte wieder auf. Eine Inschrift von 378 spricht von Malikīkarib, dem Könige von Saba, Ḏū Raidān, Ḥaḍramōt und Jamanāt. Wir dürfen annehmen, dass sein Regierungsantritt das Ende der abessinischen Invasion bedeutet, und zugleich einen neuen Sieg des Absolutismus über den Feudal-Adel, der sicher nicht versäumt haben wird, sich in den Dienst der Eindringlinge zu stellen.

War es gelungen, um 370 die Abessinier und damit den direkten romäischen Einfluss aus dem Lande zu entfernen, so hatte die himjarische Dynastie weiterhin mit unterirdischen Feinden zu kämpfen, die um so gefährlicher waren, als sie in der harmlosen Maske von Verkündern einer nicht weltlichen Lehre auftraten und so die politische Brunnenvergiftung besonders wirksam betreiben konnten. Das waren die christlichen Missionare, denen der Zweck die Mittel heiligte und die sich zunächst unter der der Regierung feindlichen Partei einen Anhang zu verschaffen suchten.

Ob die Lehre von den drei Hypostasen der Gottheit das Christentum den an Polytheismus gewöhnten Jemenern schmackhafter gemacht hat, und in welchem Masse es bei ihnen Eingang gefunden, wissen wir nicht. Der Feudal-Adel wird das Eindringen des Christentums nicht gerade mit Freude begrüsst haben. Aber als die

Regierung den Absolutismus auf die Spitze trieb und die, nach den Begriffen des Adels, heiligsten Güter des Landes angriff, da bediente man sich dieses Momentes als eines Helfershelfers, um die verhassten Tyrannen zu stürzen, sei es auch auf Kosten des eignen Wohles.

Was den Adel besonders empörte, war die Stellung, welche die Himjarenkönige in religiöser Beziehung einnahmen. Denn diese religiöse Richtung war viel mehr als eine persönliche Gewissenssache — von Überzeugung war da keine Rede —, sie war eine Frage politischer Opportunität. Die Himjarenkönige nahmen das Judentum an[123]).

Das absolute Königtum konnte einer mit ihm gehenden starken Partei im Lande nicht entbehren. Was unter dem Einflusse der alten Religion und ihrer Priesterschaft stand, war ihm feindlich. Denn jede Priesterschaft hasst die Regierung, die ihr nicht den Willen tut. Die Anhänger des Christentums waren unsicher: seit diese Religion in dem nahen Abessinien eingeführt war, war die Verbindung mit diesem Erzfeinde der südarabischen Selbständigkeit, hinter dem ja Byzanz stand, eine stetige. Da wandten sich denn die Herrscher einem Elemente zu, das bis dahin kaum beachtet war. Die Motive, die hier mitspielten, sind vorwiegend innerpolitisch-wirtschaftlicher Natur.

Es ist schon nachgewiesen worden, wie die Barone des Landes, deren Sippenwirtschaft den Anspruch machte, das Land zu beherrschen, zugleich die Hauptkapitalisten waren. Ihre wirtschaftliche Stärke war der des Königs gleich, oft überlegen. Der Absolutismus musste diesen Zustand überwinden, wollte er sich sichern. Er musste den Adel aus dem kapitalistischen Betriebe möglichst ausschalten, musste das Kapital monopolisieren. Dazu sollten ihm die Juden helfen[124]).

Das durch eine besondere Begabung für den internationalen Handel ausgezeichnete Volk hatte bei der Übermacht des Adels nicht aufkommen können. Diese Barone waren durch eine vielhundertjährige Tradition

kommerziell vortrefflich geschult. Dazu besassen sie einen an Tollkühnheit grenzenden Wagemut, die nötige Skrupellosigkeit und sichere Fundierung durch ihren bedeutenden Grundbesitz. Die Ereignisse von 300 bis 370 änderten die Sachlage. Die Barone hatten die Abessinier zu Hilfe gerufen gegen eine unbequeme, energische Dynastie. Deren Macht brachen die Abessinier für eine Weile, sie brachen aber auch die Macht der aufsässigen Barone. Nun konnte das Element, das an Geschäftskenntnis und Skrupellosigkeit den Baronen die Wage hielt, an Geschmeidigkeit und Verschlagenheit ihnen überlegen war, hervorkommen und sich der himjarischen Majestät zu geneigter Beachtung empfehlen. Die griff zu. Krieg führen kostet Geld. Vermutlich fand Malikīkarib auch seinen Schatzjuden, der zwei Profite machte: den direkten, dass der Fürst ihm gute Zinsen zahlte, den indirekten, dass der Fürst ihm das Feld für die geschäftliche Tätigkeit schuf. Die Himjaren taten mehr: sie bezeugten ihre Anerkennung, indem sie selbst zum Judentum übertraten — ein Schritt von ungeheurer Tragweite, sofern er ein staatspolitisches Programm gegen Christentum und Abessiniermacht d. h. Romäermacht bedeutete.

Das Regieren mit den Juden gegen die Barone ist aber zugleich eine wirtschaftliche Revolution. Man wird kaum sagen können, dass unter der Adelsherrschaft Südarabien Naturalwirtschaft gehabt habe. Das gemünzte Geld bildete den Wertmesser und kursierte in nicht unbeträchtlicher Menge im Lande [125]). Neben den kostbaren Waren, die zum grössten Teil ausser Landes gingen und die Haupteinnahme bildeten, war im Lande selbst ein Umsatz von Produkten des Landbaus und der Industrie. Aber die Barone hatten ein Interesse daran, die Elemente nicht zu stark werden zu lassen, die das Handwerk treiben und die zum Zusammenschluss zu kräftigen Gemeinden neigen Es ist zwar auch in den Inschriften vor 370 vielfach von Städten die Rede. Es handelt sich aber da ersichtlich vielmehr

um befestigte Plätze, in denen eine Anzahl Burgen oder Türme liegen, oder die auch nur die Residenz eines einzigen kleinen Fürsten sind, um dessen Stammschloss sich eine grössere Ansiedlung gebildet hat. Die Juden, als geschickte Handwerker und Händler, vertraten das Element, das in einer städtischen Verfassung unter einem starken Oberherrn am besten gedeiht. Sie konnten sich nichts Besseres wünschen als die Neuordnung, die von den Himjarenkönigen nach Vertreibung der Abessinier eingeführt wurde: Monopolisierung des Kapitals durch den König, der sich ihrer Hilfe bedient zur Verzinsung dieses Kapitals und zur Leitung der unter der Konzentration an Umfang und Bedeutung zunehmenden Geschäfte, wobei diese Helfer nicht versäumten, ihre Dienste in gehörige Rechnung zu stellen.

Die jüdischen Könige sollten erfahren, dass allzu scharf schartig macht. Zunächst bewährte sich ihre Politik glänzend. Nach der arabischen Überlieferung wurde aber das regierende Haus um 500 von Ḏū Nuwās ausgeschaltet[126]. Dieser setzte die judaisierende Politik fort und übertrieb sie. Die Reaktion der christlichen Partei wird lange vor dem Fehler gearbeitet haben, den Ḏū Nuwās mit der Christenverfolgung in Neǧrān beging. Dieses Vorgehen, das in den griechischen Quellen stark übertrieben ist, verschaffte der antihimjarischen Partei die eifrig gesuchte Unterstützung der Schutzmacht, Abessiniens. Das afrikanische Reich liess zunächst dem südarabischen Fürsten den Gewinn aus dem entscheidenden Schlage: Sumaifaʿ Ašwaʿ, wahrscheinlich ein Spross des von Ḏū Nuwās beseitigten Hauses, wurde Herr des Landes unter abessinischer Oberhoheit[127].

Aber der Herrscher Abessiniens wollte einen seiner Leute als Statthalter in Jemen haben und sandte Abraha. Von dessen glänzender Herrschaft und seinen Bündnissen gibt das wichtige Denkmal Kunde, das Eduard Glaser in Maʾrib fand und im Jahre 1897 nach seinem Abklatsch publizierte[128].

Nun sollte Südarabien nie mehr eine einheimische

Dynastie in der Herrschaft sehen. Denn wenn es wahr ist, dass Saif Ibn D̲ū Jazan mit Hilfe eines persischen Heeres unter Wahriz die Abessinier aus dem Lande drängte und als König auftrat, so war das nur eine Scheinherrschaft. Saif ist persischer Vasall und als solcher verhasst. Die antipersische Partei schafft ihn aus dem Wege. Aber Persien lässt die Beute nicht fahren. Von neuem wird Wahriz mit Truppen gesandt (597), und Südarabien wird persische Provinz.

Diese Wendung setzt in Erstaunen. Denn scheinbar sind Jemen und Persien einander so fern, dass solch direkter Eingriff kaum glaublich ist. Aber er beweist, dass in Wirklichkeit die Wege zwischen beiden Gebieten immer begangen waren, und dass wir Beziehungen auch zu Zeiten annehmen dürfen, wo sie nicht einen so handgreiflichen Ausdruck finden und daher in der Geschichtsschreibung keinen Platz gefunden haben[129]).

Die persische Herrschaft konnte freilich nicht das Hauptübel beseitigen, an dem Südarabien litt: den endgiltigen Verlust des eigenen nationalen Lebens. Das Land war zerrissen. Zur Zersetzung aller Verhältnisse hatten namentlich die Juden beigetragen, die ja in der Machtlosigkeit der nationalen Elemente die beste Stütze für ihre wirtschaftliche und politische Macht hatten.

Der Eingriff Persiens hing eng zusammen mit dem Aufflammen der sasanidischen Macht, die sich an den Namen Chusrau II Parwēz (590—628) knüpft. Diesem gewaltigen Herrscher war es gelungen, seinem Reiche die Weltstellung zu geben, die das Reich der Achämeniden einst besessen und die seitdem kein persischer Herrscher wiedergewonnen. Ganz Mesopotamien und Syrien hatte er erobert, und auch Ägypten hatten seine siegreichen Truppen besetzt. Seine grosszügige Politik begriff aber auch Gebiete ein, die an der Peripherie lagen, und deren Sicherung eine kluge Massregel war, sofern sie dem Gegner keinen Angriffspunkt boten, wohl aber zu einem Rückenstoss gegen ihn einmal dienen konnten. Das war die Lage Jemens.

Der Rückschlag auf den persischen Vorstoss, der prompt einsetzte, sobald in Byzanz ein fähiger Mann die Zügel ergriffen, liess Arabien unberührt. Es hiess zunächst, das kostbare Syrien dem Reichsfeinde wieder entreissen. Das glückte. 624 war die Provinz gesäubert.

In jener Zeit des gewaltigen Ringens der beiden Weltmächte besann Arabien sich auf sich und begann ein Eigenleben, das sich organisch aus den südarabischen Wirren entwickelte. Die wirtschaftliche Umwälzung, die die himjarische Politik mit sich gebracht, wurde der Keim, aus dem der gewaltige Umsturz erwuchs, der sich an den Namen Mohammed knüpft.

Seit ihrer Begünstigung durch die absoluten Herren des Landes hatten die Juden begonnen, das Geschäft in ihre Hand zu bringen und die Südaraber dabei nur im Dienstverhältnisse zu verwenden. Zunächst litten darunter die alten Familien Jemens, die vordem selbständig Handelsgeschäfte getrieben hatten. Aber auch die Nizār-Leute (Adnaniten), die in Mekka und weiter nördlich an der Handelsstrasse sassen, spürten die Wendung.

Die alte Feindschaft zwischen Qaḥṭān und ʿAdnān hatte die nördliche Gruppe den inneren Wirren des Südens schadenfroh zusehen lassen. Solange hier eine Schar unbotmässiger Barone, jeder auf eigene Faust, Politik machten, d. h. Raub und Fehde trieben, lag für die Adnaniten kein Anlass zum Auftreten vor, nicht einmal die Möglichkeit. Denn so klar lag das Interesse an der Beherrschung der durch den nördlichen Teil der Halbinsel führenden und wichtige Punkte berührenden Strasse, dass sich dazu alle Barone des Südens zusammenfanden. Zudem waren diese auch den alten Geschlechtern in Mekka innerlich verwandt. Die Mekka-Leute waren zwar in einer andern Tradition aufgewachsen, und das Sippenwesen hatte sich bei ihnen anders entwickelt, aber sie teilten mit den Südarabern den nationalen Stolz, den Hass gegen Stammfremde und das persönliche

Selbstbewusstsein, das jeden Gedanken an einen absoluten Gesamtherrscher weit von sich wies. Als in Jemen der Umschwung eintrat, empfanden die Nordaraber den Fall des alten Adels, mit dem sie zu tun gehabt hatten, den sie kannten, und mit dem sie erträglich ausgekommen waren. Am lästigsten wurde die Überschwemmung des Landes mit den stammfremden Juden, und die Mehrung an Ansehen und Macht, die dieses ihnen unsympathische Volk durch das Judentum der südlichen Herrscher und sein Handelsmonopol gewann. Die Beseitigung der verjudeten Dynastie durch die Abessinier und der christliche Einfluss, der unter Abraha und seinen Nachfolgern in Jemen herrschend war, brachten keine Änderung. Die Juden hatten sich in Mekka und Medina eingenistet und sassen gerade da sicher vor ihren Verfolgern, ja, es mag da mancher Zuzug erfolgt sein. Direkt gegen sie vorzugehen empfahl sich nicht. Erstens hatten sie nicht unbeträchtliche Kapitalien in der Hand, durch deren geschickte Verwaltung sie dem Lande Nutzen brachten, sodann waren sie, die den Eingesessenen weit überlegen waren an Intelligenz und an Schulung, unentbehrlich für die höhere Leitung des Geschäftslebens und das Schreibwesen, endlich war bei energischem Vorgehen bittere Rache zu fürchten, wenn in Jemen einmal die judaisierende Partei wieder aufkommen sollte.

Als nach dem kurzen Traum einer himjarischen Restitution unter Saif Ḏū Jazan unter persischem Schutze diese Schutzmacht selbst das Land besetzt hatte, war das ein schwerer Schlag auch für die Nordaraber. Die Juden hatten zwar nun keine Aussicht mehr, einen Rückhalt an einem jüdischen Könige im Süden zu finden, aber sie hatten von den Persern nichts zu fürchten, schon weil diese ein Interesse hatten, dass sie weiter unter den Nordarabern wohnten, die in diesem vernichtenden Schlage für den alten Adel sich selbst bedroht fühlten. Das Nordland an sich hatte für die Perser keinen Reiz. Aber abgesehen von der wichtigen Handelsstrasse, die

zu beherrschen eine Profitfrage war, bot der Besitz Nordarabiens die Möglichkeit, dem verhassten romäischen Feinde einen Krieg mit zwei Fronten aufzunötigen. Mekka war der erste grosse Stapelplatz, der von den Persern zu besetzen war, sobald sie ihre Stellung in Jemen einigermassen gefestigt hatten[130]). Da galt es, das Prävenire spielen.

Die reichen Sippenhäupter in Mekka taten nichts. Es ist Araber-Art, die Gelegenheiten zu verpassen. Man lullt sich ein: „Es wird wohl nichts sein", wenn eine Gefahr droht; hat man einen Erfolg in Aussicht, so prahlt man so lange, bis die Stunde des Handelns vorbei ist. In jedem Falle redet man. Auch waren die leitenden Männer, die allein eine Übersicht über die Vorgänge besassen, vorwiegend mit ihren Lieblingsneigungen beschäftigt, die alles andere waren, denn ernstes Erwägen der politischen Lage. Da erschien der grosse Aufrütteler.

Mohammeds Auftreten hängt aufs Engste mit der drohenden Lage zusammen, die für seine Vaterstadt Mekka aus der Gestaltung der Verhältnisse erwachsen war, mit ihren beiden schwarzen Punkten: der wachsenden Macht der Juden in den Nordstädten und dem Einnisten der Perser in Jemen. In der Sippe Häschim war ein reger Wander- und Handelsgeist[131]). Mohammed selbst kam früh heraus. Sein scharfes Auge und offener Sinn erfassten die Vorgänge. Das Gefühl der Verantwortlichkeit, das ihn bis zum letzten Atemzuge beseelte, hiess ihn, den Ereignissen mit Spannung folgen und selbst eingreifen, sobald der Augenblick gekommen war.

Mohammed war in seiner ersten Zeit ein Gemisch von Schwärmer, Politiker und Egoist. Egoist zunächst in dem Sinne, wie es jeder die Umwelt überragende Mensch ist: dass das bessere Erkennen mit elementarer Gewalt zum Siege über den Irrtum der andern strebt. Die andern hatten für Mohammed zwei grosse Fehler: 1) sie sahen nicht, dass das südarabische Pantheon abgestorben war und dass diese Götterwelt und ihren Kult

im Norden zu konservieren hoffnungslos und töricht war, 2) sie sahen nicht, dass ihre Unabhängigkeit in der grössten Gefahr war.

Für den Islam ist unter die Geschichte Arabiens der grosse Strich bereits gemacht, als Mohammed auftritt. Die Leute sind fertig, wissen nicht, was sie mit sich anfangen sollen, warten dem Manne entgegen, der ihnen ein ganz Neues bringt. In Wirklichkeit machte erst Mohammed den Strich, der das von Jemen beherrschte Arabien beseitigt, der ʿAdnān-Nizār über Qaḥṭān siegen lässt, der eine soziale, wirtschaftliche und politische Neugestaltung herbeiführt. Für den Islam beschränkt sich die Tätigkeit des „Propheten" — schon der Name sagt's — auf die Verkündung einer neuen Lehre, die ihre Wurzel in seinem Verhältnis zu Gott hat. In Wirklichkeit ist Mohammed ein Politiker grossen Stils, d. h. ein Mann, der nicht das berühmte „Erreichbare" der sogenannten Staatsmänner wollte, sondern das Nicht-Erreichbare: er „rettet" sein Volk, innerlich und äusserlich.

Der erste Schritt in der Richtung auf das Heil war ein Fehlschritt. Die Jemener, die sich gegen die Macht der Sabäer-Dynastie erhoben, hatten ihre Stütze an den Abessiniern gefunden. Und als die Himjarenkönige den Absolutismus und die Verjudung durchgeführt hatten, da waren es wieder die Christen Afrikas gewesen, die den Bedrückten halfen. Mohammed war ungefähr fünfzig Jahre alt, als die abessinische Herrschaft endgiltig beseitigt wurde. Mit 22 Jahren vernahm er die Kunde von dem Verlust Jemens an die Perser. 54 Jahre war er alt, als das Romäertum sich aufraffend die Perser zurückdrängte.

Der in den Schluchten um Mekka irrende Gottsucher ist ein Lieblingsbild des Islams vom Profeten. Gewiss hat sich ihm die Frage: was soll an die Stelle des abgestorbenen Glaubens und Kults treten? nicht auf dem Lotterbette gelöst. Religiöse, oder lieber kultorganisatorische Fragen quälten ihn, bis er eine Antwort

fand, und selbst nach den ersten Erleuchtungen gab's noch Zweifel genug. Auch das soll nicht geleugnet werden, dass hier Äusserliches und Innerlichstes sich mischten, dass neben kühlen Möglichkeitsberechnungen ekstatische Zustände hergingen, in denen er das rein objektiv Betrachtete zu einem Stück seines innern Menschen machte, es als einen seelischen Besitz erwarb. In der Hauptsache konnte die Wahl des neuen Kultes und seines lehrhaften Kernes kaum zweifelhaft sein. Von Religionen kannte man in Mekka näher nur das Judentum, das Christentum und den Zoroastrismus des Sasanidenreiches [132]). Dem letzten haftete der üble politische Beigeschmack an. Das Judentum war wegen seiner Träger unpopulär. Das Christentum stellte sich nicht als eine einheitliche Religion dar, sondern als ein Gesamtname für verschiedene Lehren, die sich feindlich gegenüberstanden und heftig bekämpften [133]). Da liess sich gut im Trüben fischen. Wo soviel Unklarheit und Meinungsverschiedenheit herrschte, war es unverbindlich, sich „Christentumsbekenner" zu nennen oder wenigstens die Glaubensgemeinschaft zu markieren. Bei aller temperamentvollen Stellungnahme Mohammeds, wenn's über ihn kam, leitete ihn seine Klugheit und sein Gefühl für das Opportune mit einer Dosis Unbeständigkeit und Wankelmut zu Kompromissen, derentwegen er sich dann selbst einen Verweis erteilen musste. So liess er in einer schwachen Stunde durch ein Hintertürchen Göttinnen der Heidenzeit herein, und es ist gut bezeugt, dass die Lehre von diesen „Töchtern Gottes" als ein Qur'ān angesehen wurde, bis Allah sich korrigierte. Das Christentum findet sich tatsächlich als Lehre Mohammeds in der Sammlung der Qur'ane, wenn auch in einer Form, welche dem extremsten Dyophysitismus entspricht, d. h. eine völlige Trennung des leiblichen und des geistigen Christus anerkennt und für jenen nur die übernatürliche Geburt als Zeichen seiner Besonderheit beibehält [134]). Da der Koran nur das enthält, was erstens der spätere Mohammed selbst als

Offenbarung angesehen wissen wollte und zweitens was die Redaktoren in Übereinstimmung fanden mit ihrem Bilde von der Lehre des Profeten, so mag manches verloren gegangen sein, was Mohammed ausser den bekannten Reflexen des Christentums von sich gab.

Noch viel mehr darf man annehmen, dass alles verwischt wurde, was auf die mit der Annahme des Christentums zusammenhängenden politischen Pläne Mohammeds sich bezog. Die wird er freilich nicht mit gleicher Deutlichkeit ausgeplaudert haben wie das, was sich ihm als die richtige Glaubensleitung ergab. Denn da galt es, ohne Aufsehen die materiellen Kräfte in Bewegung zu setzen, die sich zum eignen Nutzen verwenden liessen. Die Einzelnachrichten über die schlaue politische Intrige, die Mohammed einfädelte, sind verworren und schon deshalb unbrauchbar, weil sie alles unter dem Gesichtspunkt der religiösen Propaganda betrachten. Folgendes dürfte aus ihnen herauszulesen sein.

Der abessinische Oberkönig von Axum, den die islamische Tradition einfach *naǧāšī* „König“ nennt, sollte für ein Eingreifen in die arabischen Angelegenheiten gewonnen werden durch die Vorstellung, dass in Mekka das Christentum Anhänger gefunden habe, und dass es seine Pflicht und sein Interesse sei, diese zu schützen. Zugleich wurde ihm vorgehalten, wie sich von Mekka als Stützpunkt aus ein energischer Vorstoss nach Süden machen lasse, in Verbindung mit einem Angriff von der See her. Der Nizarit Mohammed gönnte den Jemenern jedes Unheil: ihre Wiederunterjochung durch die Abessinier war ihm gleichgiltig, wenn er als Lohn für die geleisteten Dienste vom Naǧāšī seine Anerkennung als Herr von Mekka erhielt. Das war sein Ziel. Daneben spekulierte er richtig, dass es zunächst darauf ankomme, in Arabien eine Schutzwehr zu schaffen gegen das gewaltig vordringende Persertum. Denn nicht bloss von Jemen her war Mittel- und Nordarabien bedroht, sondern auch von Syrien und Ägypten her, die Chosrau II. erobert hatte.

Hatte sich der Plan der geheimen Mission verheimlichen lassen, mit welcher Mohammed einige zuverlässige Männer (über Massaua) zum Nağāšī sandte, so war das mit der Ausführung nicht der Fall. In einem Krähwinkel wie Mekka verschwinden nicht ein Dutzend bekannter Persönlichkeiten, ohne dass das „Publikum“ davon Wind bekommt. Das ruht dann nicht, bis es alles heraus hat. Die leitenden Männer wussten alsbald, was ihr Landsmann da eingebrockt hatte. Sie hatten kaum nötig, die Gegenmine zu legen, die von ihnen berichtet wird. Der Nağāšī hatte nicht Lust, sich die Finger zu verbrennen. Zum Überfluss wurde er aufgeklärt: die „richtigen“ Mekkaner schickten auch eine Gesandtschaft: der Mohammed sei ein verrückter Kerl, der gar nichts zu sagen habe. Ob die Gegengesandtschaft ihrerseits den Nağāšī politisch zu interessieren suchte, ist nicht bekannt. Wahrscheinlich ist es nicht. Nur Schwärmer konnten wähnen, der Nağāšī werde sich, wenn er nach Mekka komme, als bescheidener Freund aufführen und über die Zukunftsrechnung mit den Jemenern-Persern die Gegenwart vergessen. Die Gesandten sollten möglichst den Nağāšī von jedem Interventionsgedanken abbringen. Auch wird man nicht verfehlt haben, dem König das „Christentum“ Mohammeds in helles Licht zu stellen. In Mekka war man über die Hauptpunkte des Dogmas in den verschiedenen christlichen Kirchen summarisch unterrichtet, und es war klar, dass das von Mohammed in Mekka Gelehrte einigermassen von dem, was man sonst, zumal im Habeš-Lande als Christentum übte, abwich. So blieb als Gemeinde Mohammeds im besten Falle eine häretische Sekte der Kirche übrig, die zu unterstützen der Nağāšī keinen Anlass hatte. Nach der Tradition fand um 617 eine zweite Auswanderung von Muslimen nach Abessinien statt, die nun offen den König zur Annahme der wahren Religion, des Islams, auffordern sollten. Eine so unverständige und beleidigende Unternehmung zu veranlassen, dürfen wir selbst dem Mohammed des

schwärmenden Fanatismus nicht zuschreiben. Wie sich das Einzelne auch verhielt: mit der Herbeiführung einer grossen politischen Aktion durch den Habeš-König, von der natürlich schliesslich der Islam den Haupt-Profit haben sollte, hatte Mohammed kein Glück.

Der Erfolg kam von einer andern Seite. Auch mit der hatte der Schlaue sicher schon gerechnet. Die islamische Tradition lässt es als eine wunderbare göttliche Fügung erscheinen, dass im zwölften Jahre nach der „Sendung“ einige Männer aus Jaṯrib (Medina) nach Mekka zum Fest kamen, bei der Gelegenheit erweckt wurden und die Bewegung einleiteten, die zur Übersiedlung (Hiǧra) Mohammeds führte.

Die Begegnung der beiden Gruppen, Mohammeds als Leiter der neuen Gemeinde und der Schar aus Jaṯrib, war keine zufällige. Die Araber von Jaṯrib stammten aus dem Süden[135]). Diese Jemener standen natürlich in immerwährender Beziehung zu ihrer Heimat, verfolgten deren Geschick und waren gerade damals schwer gedrückt. Mag die Verwüstung des Landes durch Naturereignisse, wie bei andern Stämmen, so auch bei ihnen eine Ursache des Ortswechsels gewesen sein, nicht weniger waren sie von dem Regiment der Himjarenkönige betroffen, dem sie sich nicht fügen wollten. Nun war ein Schlimmeres gekommen: die persische Fremdherrschaft.

Aus eigner Macht einzugreifen, waren sie bei weitem nicht stark genug. In Jaṯrib hatten sie sich gut eingelebt. Das Verhältnis zu den zahlreichen Juden hatte sich erträglich gestaltet: es war ihnen gelungen, die Hebräer im Zaum zu halten. Eine Schwierigkeit bot das Verhältnis zu Mekka. Jaṯrib und Mekka waren Konkurrenten. Jede suchte von dem Handel so viel wie möglich an sich zu ziehen, jede wollte der Hauptstapelplatz für die Waren sein, die von den Bewohnern Nordarabiens gebraucht wurden. Die Rivalin zu besiegen gelang nur durch den Bund mit einer der Gruppen, die in Mekka bestanden. Aber keine war so vaterlandslos,

sich mit dem Feinde zu verbinden, bis Mohammed kam. Er sah das höhere Ziel. Im Grunde war es das eigenste Interesse der ihm feindlichen Stadtgenossen, das er vertrat: die Wahrung des höchsten Gutes, nationaler Selbständigkeit, gegenüber dem Eindringen des Persertums, und Hütung der individuellen Freiheit gegen die Angriffe des Absolutismus, mochte der sich nun in der Person eines Himjarenkönigs national drapieren oder sich in der Gestalt des persischen Statthalters geltend machen. Mohammed hat sicher seinen Stadtgenossen mehr als einmal die Lage eindringlich auseinandergesetzt und sein politisches Programm entwickelt. Die islamische Beschränktheit, die von früh an in ihm nur den Gottgesandten sehen wollte, verbunden mit dem kleinlichen Sinn für Formelles und dem bald sich einstellenden Vorrang der mechanischen Pedanten hat uns der politischen Agitationsreden Mohammeds bis auf verschwindende Reste beraubt [136]). Die, denen sie gehalten wurden, hörten nicht, ja, sie verlachten den scharfblickenden Mann.

Lange ehe Jemener aus Jatrib in Mekka mit Mohammed Fühlung suchten, hatte der das Terrain in der fremden Stadt sondieren lassen. Das war ihm klar geworden: war die Zahl der Südaraber in Jatrib auch gering, so waren das doch ganz andere Kerle als die Koraischiten von Mekka. Diese hochmütig, faul, ungeschult und fahrig, jene nüchtern, sicher in sich, selbstbewusst ohne Dummstolz, Söhne einer alten Kultur. Aber auch die besten Eigenschaften konnten ihnen nicht ein Übergewicht auf die Dauer geben, wenn es sich darum handelte, das weitere Ziel, die Befreiung Südarabiens zu erreichen. Die Jatriber hatten einen besondern Vorzug. Sie konnten, war einmal ein Machtkern gebildet, im Süden wirken, wo sie die Verhältnisse genau kannten, an dessen Geschicken sie persönlich Anteil nahmen. Zunächst musste Mohammed den Kampf mit den eignen Leuten ausfechten, die seinen Bund mit den Stadtfeinden als ein schweres Unrecht empfanden.

Die Jemener Jaṯribs schlugen sich für den von ihnen Aufgenommenen mit einer Treue und einer Entschlossenheit, die der Islam ihnen nie vergessen hat: Anṣārī war allzeit ein Beiname, der Respekt einflösste.

Nachdem Mekka gefallen, war der Zauber gebrochen. Von allen Seiten kamen die Deputationen, um der neuen Grösse zu huldigen. In Jemen umgab die Gestalt des Propheten mit besonderem Glanze der Umstand, dass Landesgenossen es gewesen, denen er seine Siege verdankte. Dazu verbreitete sich überallhin der Ruf, dass der neue Herr nichts von einem Despoten an sich habe, dass von ihm kein absolutes Regiment zu erwarten sei. Da regte sich der jemenische Sippendünkel, und die Barone sahen die Zeit wiederkehren, wo sie auf Grund des Geburtsadels würden die alte, längst vergessene Rolle wiederaufnehmen können. Der Prophet liess ihnen keinen Zweifel darüber, dass es grundsätzlich im Islam keine Sippenwirtschaft gebe. Köstlich ist die Szene, wo ein stolzer Südaraber als Sprecher der Deputation seines Stammes damit prahlt, dass sie mit dem Propheten durch die gemeinsame Abstammung von Ākil Murār verbunden seien. „Denkst du mir mit deinen Flunkereien zu imponieren? bring' die bei meinem Oheim ʿAbbās an, der an solchem Protzen gefallen findet!“

Der Prophet kannte seine Leute und wusste, dass man den Kindern, wenn man sie gewinnen will, etwas von ihrem Spielzeug lassen muss. So wird die „Organisation“ des Jemen im Sinne der neuen Religion, d. h. seine Verwandlung in eine Provinz des von Medina aus verwalteten Reiches nicht zu energisch betrieben worden sein. Er sandte als ersten Vertreter Muʿāḏ Ibn Ǧebel hin mit gemessenen Instruktionen[137]). Die Jemener merkten bald, wie unklug sie gehandelt. Die Perser waren sie los, aber einen neuen Herrn hatten sie eingetauscht, der bei aller anfänglichen Milde keinen Zweifel

darüber liess, dass die Jemener sich künftig nicht mehr als Jemener würden fühlen dürfen, sondern nur als Glieder der einen grossen Gemeinde, deren Band der Islam ist. Und der neue Herr und die Seinen waren Nizariten, Mitbewohner Arabiens und durch mancherlei Bande seit alters mit ihnen verknüpft, aber verhasst und verachtet, weil beherrscht von einem andern Sinn, verschieden in Gewerbe, Sitte, Brauch, auch Sprache.

Die Kraft des Uniformierens, die der junge Islam besass, tat ihr Vernichtungswerk. Alles, was den Jemenern vordem gross, erstrebenswert, heilig erschienen war, wurde drangegeben, nachdem sie einmal mit dem Gifte der neuen Lehre infiziert worden waren. Und soweit ging ihre Verblendung, dass nicht wenige von ihnen Hand anlegten, die Zeugen einer grossen Vergangenheit zu zerstören — ad majorem Dei et Prophetae gloriam [138]).

Überschauen wir die Geschichte Arabiens in seiner ersten Periode und in ihr das Hervortreten der Arabischen Frage nach ihren beiden Seiten: Wie wirkt Arabien auf die Welt? und: Wie wirkt die Welt auf Arabien?

Das Kennzeichen ist: Arabien hütet sein Geheimnis. Es drängt sich niemandem auf und wehrt sich mit aller Kraft gegen die Fremden. Als es endlich unterliegt, stösst es die Fremdkörper aus und gelangt zu einer welterschütternden Einigung.

Nur in kultischen Dingen gewährte es in frühester Zeit den Vorstellungen der nördlichen Nachbarn Einlass. Mannigfach sind die Entwicklungen, die das nach Arabien verpflanzte religiöse System in den verschiedenen Teilen des Landes nimmt. Fremde Eroberer werden mit Erfolg abgewiesen. Die Gebiete, in denen die Natur die Bedingungen kulturellen Lebens bietet, werden gewissenhaft und fleissig ausgebeutet. Die Bevölkerung der Scholle wahrt ihre Grenzen gegen die

Bewohner der Steppe, gewinnt diesen Gebiet ab, das sie mit staunenswerter Intelligenz und Zielbewusstheit ausbeutet. Das Nomaden-Element ist im Zaume gehalten. Fruchtbau, Gewerbe und Handel führen in Jemen einen Wohlstand herbei, der den Ruhm des Volkes weithin trägt. Auch die Nomaden des Nordteiles bilden Staatswesen, deren Mittelpunkte einige wirtschaftliche und politische Bedeutung gewinnen (Petra, Palmyra). Nur sind diese Beduinen-Reiche kurzlebige Gebilde; ihre Leiter degenerieren schnell und kein Kultur-Gedanke hält die Massen zusammen. Hier ist die Persönlichkeit alles, und die wenigen Fähigen gehen fast immer in dem Kampfe aller gegen alle und an der eigenen Unfähigkeit zur Selbstzucht zugrunde. Darin eben zeigt sich die Gründigkeit der Kultur des Jemen, dass hier eine Kontinuität herrscht, die nicht zur Starrheit wird, und die, den Verhältnissen sich anpassend, durch die Jahrhunderte an dem einen Gedanken festhält: Jemen den Jemenern! All die trutzigen Grundherren, die einander überfallen und ausrauben, von denen jeder grösser sein möchte als der andere, erkennen, dass die reiche Beute, die ihnen der Handel mit den Produkten des eigenen Landes und der indisch-mittelmeerische Handel liefern, ihnen nur erhalten bleibt, wenn sie nach aussen zusammenhalten und eine gemeinsame, möglichst schwache, Obergewalt anerkennen. Die systematische Berennung Arabiens mit Handelsschiffen unter den Ptolemäern nimmt dem Glanze der jemenischen Reiche nichts. Rom macht einen vergeblichen Angriff. Erst als eine Intrige die afrikanischen Nachbarn auf das Land hetzt, gerät die Macht ins Wanken. Aber das Jemen erholt sich. Es wird mit der alten bewährten Verfassung gebrochen. Der Absolutismus zieht ein. Wieder gibt es eine hohe Blüte. Aber der Geist der Unbotmässigkeit lebt weiter. Er zieht die Fremden ins Land. Der alte Gegensatz ʿAdnān-Qaḥṭān (Nizariten-Jemeniten) kommt zu einem Ausbruch, als der Profet von Mekka zur Herrschaft

gelangt. Das erschöpfte Land fällt dem nördlichen Sieger zu, der das kulturfeindliche Element Arabiens vertritt. Durch den Islam wird Arabien geeint.

Das bescheidene Glied im Weltverkehr, das ein Stillleben geführt, reich an inneren Erlebnissen, reich auch an schöpferischer werteschaffender Arbeit, tritt heraus, an das Schwert schlagend. Stürmisch verlangt es Anerkennung, Unterwerfung. Die Arabische Frage erschüttert die Welt.

II.

Das Mittlere Arabien.

Das Mittlere Arabien ist das Gross-Arabien, dessen Entstehen vor den Augen der staunenden Welt vor 1285 Jahren sich anbahnte. Das Land, dessen Name bis dahin wenig bekannt war, wurde in aller Munde, seine Bewohner überfluteten die Kulturreiche, seine Sprache verdrängte die alten ehrwürdigen Trägerinnen durchgebildeter Literaturen. Wahrlich ein erstaunlicher Vorgang.

Die Brücke zu dem neuen Zustande bildete Mohammeds Wirken. Nur die Brücke. Denn entscheidend wurde erst die Art, wie Omar die neue Gemeinde formte, der Geist, den er anknüpfend an eine der Tendenzen Mohammeds[139]) ihr einhauchte, der der Geist des Islams bis heut geblieben ist und der sehr bald die Araber als leitendes Element ausschaltete, ihr Land vernichtete.

Man kann sich den Gegensatz des Omar-Staates zu dem älteren Zustande der Araber d. h. der nordarabischen, vom *ḥaij*-Geiste erfüllten Bevölkerung nicht schroff genug vorstellen. Kennzeichnend ist, dass diese Araber selbst eines Tages, wie aus einem Traume erwachend, mit Schrecken sahen, dass sie einen „König" hatten, und zwar nicht einen mit dem Königstitel protzenden Phylarchen, wie es deren schon viele gegeben, sondern einen absoluten Herrn, unter dem sie keinen Willen mehr hatten[140]). Die Südaraber hatten gegen die neue

Ordnung der Dinge weniger einzuwenden, denn sie kannten das Königtum. Es ist aber zu beachten, dass schon vor dem Islam ein Verfall in Jemen eingetreten war, dass dessen A'rāb (Beduinen) die Kulturgebiete überschwemmt hatten und dass der Geist, der den mit dem Islam gekommenen Absolutismus als so schwer lastend empfand, der *ḥaij*-Geist, hier überhand genommen hatte.

Gerade aus diesem *ḥaij*-Geiste heraus verschärfte sich auch der Gegensatz zwischen Nord-Arabien und Süd-Arabien. Denn neben der Tendenz des Islams, die Gegensätze zu verwischen, indem alle nur eine grosse Masse sind, die vom Imam zum Kampfe *fī sabīl allāh* „auf dem Pfade Gottes" geleitet werden, geht die andere, dem Beduinentum entsprungene her, sich in Gruppen zu scheiden, deren jede für die eigene Übermacht gegen die übrigen kämpft. Dieser *ḥaij*-Dünkel nährte den alten Zwist, der zwischen Adnaniten und Qahtaniten bestand, und gab's auch innerhalb der Adnaniten immerwährende *ḥaij*-Kämpfe[141]), so vergass man alles über dem grossen Gegensatze: Qaisiten-Kalbiten[142]), in dem sich ursprünglich zwei ethnisch und soziologisch verschiedene Gruppen gegenüberstanden, der aber schliesslich nur noch der Parteizanksucht diente, die die Araber immer beseelte und die der Islam nicht auslöschen konnte.

Grundsätzlich bildeten ja die Araber, die den Islam angenommen, seit die Reform Omars durchgedrungen, ein Einheitliches[143]). „Arabisch" wird umgewertet: bis dahin war es „beduinisch", jetzt umfasste es alle Bewohner Arabiens, alle arabisch sprechenden Muslime. In Wirklichkeit wird die Ausgleichung Zeit erfordert haben. Der nordarabische Städter wird sich dem nordarabischen Beduinen näher gefühlt haben als dem südarabischen Städter. Noch im dritten und vierten Jahrhundert tragen Südaraber, die gute Muslime sind, einen Groll im tiefsten Innern gegen das „Arabertum" im engern Sinne, das dem Himjarentum den Garaus gemacht[144]).

Und seltsam: so fest haftete das, was einst den Stolz der Nordaraber ausmachte, das Beduinentum, an dem Namen *ʿarab*, dass die Araber neuer Sorte, die Glieder des arabisch-islamischen Staates aus Omars Lenden, von diesem Namen nichts wissen wollen. *ʿarab* bleibt „Beduinen" und ist es geblieben bis heut. Wollen sich heut arabische Muslime als „Araber" bezeichnen, was sie übrigens gewöhnlich nicht tun, da sie sich nach ihrem Geburtslande benennen[145]), so heissen sie sich nicht *ʿarab*, sondern *aulād ʿarab*, der einzelne *ibn ʿarab* (*bint ʿarab*).

Der ersten Chalifen und der Omaijaden Aufgabe war es, der islamischen Gemeinde die Kultur zuzuführen, ihr ein Reis aufzupfropfen, das diesen Baum Werte tragen liess, Werte, die weiter wirkend das Abgestorbene ringsherum zu Werte schaffenden Faktoren umgestalteten[146]). Aber sie erfassten nicht einmal die Aufgabe. Leiter und Geleitete hatten nur den einen Gedanken: Macht und Genuss, maskiert durch den Kampf für die Religion, daneben im Anfang noch Befriedigung der Rache an denen, die durch Wort und Tat das Arabertum verletzt hatten. Romäer und Perser hatten ihnen auf dem Nacken gesessen[147]). Jetzt jagten sie alles, was von solchen Fremdlingen, ja auch was von Anhängern ihrer Religionen in ihrem Lande war, hinaus und taten, was jene getan: sie gingen in das fremde Land und nahmen es. Zu irgend welchem Geschrei über Frechheit und Ungerechtigkeit ist nicht der geringste Anlass. Sie übten nur Wiedervergeltung, doch um sofort den Gegenschlag zu spüren. Die Rache der Ungläubigen folgte auf dem Fusse, wenn man als deren Werk bezeichnen will, was ein natürlicher Entwicklungsvorgang war. Die Araber wurden von den Unterworfenen zu einem Neuen geführt, und in diesem Neuen hielt sich das Alte, aber nicht das arabische Element der Komposition, sondern das syrische in Syrien, das irakische im Irak. Im Verhältnis zu dem kulturarmen, weltabgeschlossenen Arabien waren die beiden eroberten

Länder hohe Werte an sich und in ihrer Stellung zur übrigen Welt: Syrien beherrschte die Verbindung mit dem Westen, das Irak die mit dem Osten. Es konnte gar nicht anders kommen als es kam: dass der Schwerpunkt des arabisch-islamischen Reiches aus Arabien hinaus verlegt wurde. Dass er zunächst nach Syrien fiel, erklärt sich wohl daraus, dass die alten mekkanischen Familien mit diesem Lande immer viel mehr Beziehungen hatten, an dessen Eroberung Hoffnungen knüpften. Auch hatte Muʿāwija, der die Entscheidung für Syrien brachte, dort schon seit langem gut geordnet. Die Verlegung der Residenz nach Damaskus war vielleicht ein Fehler, jedenfalls hat sie dem arabischen Geist eine Galgenfrist gegeben. Denn in Ṣyrien trafen die Araber ein zähes Volk, das sich seine Eigenart nicht nehmen liess, und dem die Eroberer lange innerlich nicht beikommen konnten, von dem sie freilich auch nicht mit Unarabischem infiziert wurden. Das Arabertum, hier mit Islam zusammenfallend, fand in Syrien nicht die Stärkung, um seine Haupttendenz, die Expansion, wirksam zu betreiben. Syrien erwies sich als eine schlechte Brücke zu dem Gebiet hin, auf das der Islam das Auge geworfen: das nordwestliche. Der grosse Ansatz, ein gewaltiges vorderasiatisch-südeuropäisches Reich zu gründen, scheiterte kläglich. Zwar drangen die islamischen Waffen auch hier siegreich vor, aber die Konsolidierung des Erworbenen wollte nicht gelingen. Immerhin konnte man zufrieden sein. In hundert Jahren erwarb der Islam ein zusammenhängendes Herrschaftgebiet vom Atlantischen Ozean bis zum Grenzwall Chinas. Und überall waren Araber die Herrschenden, welche einzig für die Mühe, die wahre Lehre zu künden und mit dem Schwerte zu vertreten, von dem Marke der unterworfenen Völker zehrten. Eine wichtige Begleiterscheinung war, dass die Eroberer in einem grossen Teile Vorderasiens und im nordafrikanischen Küstengebiet ihre Sprache und damit ihr Wesen den Unterworfenen aufzwangen. Im Osten

brach sich ihr gewalttätiger Dünkel an dem persischen Nationalcharakter. Die Söhne Irans wahrten treu das heilige Gut, die Sprache.

Das islamische Reich am Ende der Omaijadenzeit stellt die Vereinigung von drei Gebietsgruppen dar, die sich scharf von einander abheben: die zentrale, die westliche und die östliche Gruppe.

Der westlichen Gruppe Charakter ist bestimmt durch das Volkselement, das hier dominierte, und das durch die beiden grossen arabischen Invasionen keineswegs ausgeschaltet wurde: das berberische [148]). Noch heut lebt es in alter Kraft, wenn auch in das Innere zurückgedrängt. Da die aus der zentralen Gruppe ihm zuströmenden Elemente zum grossen Teile Südaraber waren [149]), so hätte das einen schönen Bund geben können. Aber diese Südaraber waren zu sehr im allgemein Islamisch-Arabischen untergegangen, um Kulturwerte hineintragen zu können. Diese Gruppe zeigte schon früh das Streben nach Selbständigkeit. Hier entstehen die ersten, vom Chalifat unabhängigen islamischen Reiche [150]).

Die zentrale Gruppe, Arabien, Syrien und Ägypten umfassend, darf als die arabische bezeichnet werden. Hier hat sich das arabische Element auf allen Gebieten als das herrschende durchgesetzt, wenn auch allmählich die Mischung mit den aramäischen Elementen Syriens, den koptischen Ägyptens eine innere Wandlung hervorbrachte [151]). Aber auch nach diesem Wandel, der sich erst allmählich vollzog, behält die muslimische Bevölkerung Syriens und Ägyptens so viel Einendes, dass die Zusammenschweissung zu einem kräftigen Kern möglich gewesen wäre. Der hätte sein Zentrum natürlich im Nil-Delta haben müssen. Die Gruppe Ägypten-Syrien-Arabien in einer starken Hand hatte drei Möglichkeiten der Expansion: nach Norden gegen Kleinasien-Südeuropa, nach Westen im Sinne der Festigung des Besitzes dort, nach Osten in gleichem Sinne mit Sicherung der Grenze gegen China. Die Omaijaden verpassten alle drei Ge-

legenheiten, überallhin verzettelten sie ihre Kräfte, und hatten schliesslich nirgends festen Fuss als in dem kleinen Syrien.

Die östliche Gruppe lockte ruhm- und genusssüchtige Herrscher am meisten. Sie bot das reiche Babylonien, das vielfach gegliederte Iranische Hochplateau und dahinter die Wunderländer Indien und Zentralasien. Was davon dem Islam erobert war, verhielt sich noch abweisend. Es gab da noch viel zu raffen. Auch an Kampf für die Sache Gottes und das Arabertum, das der Omaijadenzeit sich damit verquickt[152]), fehlte es nicht. Das Chalifat widerstand der Lockung nicht.

Der Kampf zwischen Šām und Irāk um die Vormacht war ja nicht neu. Die Abbasiden, die alsbald nach Beseitigung der abgestorbenen Omaijaden-Dynastie den Schritt taten, waren nicht allein von den eben dargelegten Momenten geleitet. Sie waren hochgekommen durch die grosse Lüge, dass sie die Sachwalter der Aliden-Prätentionen seien[153]). Aus dem Irak und Persien hatten sie die besten Kräfte für ihren erfolgreichen Aufstand erhalten. Mit diesem Teile des Reiches waren sie vertraut, verwachsen. Als die Herrschaft ihnen zugefallen, konnten sie kaum anders, als den Schwerpunkt des Reiches dorthin verlegen. Manṣūr konnte unter den gegebenen Voraussetzungen keinen bessern Ort wählen als Bagdad.

Die Verlegung der obersten Reichsgewalt ins Herz Babyloniens hatte zwei wichtige Wirkungen. Zunächst war es unmöglich, von hier aus die Leitung der westlichen Gruppe in der Hand zu behalten, sie entglitt sogleich den Abbasiden; aber auch die zentrale Gruppe erlag bald andern Einflüssen, und vergebens rang die Diplomatie des Chalifenhofes — faktische Macht hatte er nicht — um Erhaltung des Besitzes oder auch nur eine Scheinanerkennung[154]). Noch schwerer wogen die moralischen Folgen. Die babylonische Luft verfehlte nicht, schnell ihre perniziöse Wirkung zu üben. Denn hier verfielen der Islam und das Arabertum demselben alt-

orientalischen Wesen, das ihren Feinden den Untergang gebracht. Eine unselige Mischung! Die Halbwilden entnahmen der altorientalischen Kultur das Schlechte, die höfischen Formen, das Kotauwesen, die innere Unfreiheit. Und dafür gab das Arabertum sein Bestes dahin: die Wertschätzung der Persönlichkeit, den starken Nacken gegenüber der Grossmannsgeberde, das Ungebundensein an Formen und Formeln gab es dahin bis auf den letzten Rest. Die Vertreter des alten Orients, der babylonischen Kultur, die Perser, infizierten das arabisch-islamische Reich völlig. Wenn man gesagt hat, Syrien sei durch das Arabertum dem alten Orient zurückerobert worden, so liegt ein Korn Wahrheit darin, denn die arabisch-persische Bastardkultur drang schliesslich auch nach den westlichen Teilen Vorderasiens. Aber das darf nicht so verstanden werden, als sei das ein Glück für das Land gewesen. Denn nun wirkten auch hier die verkehrsfeindlichen Tendenzen, wirkte auch hier die traurige lebentötende Richtung, die die religiöse Entwicklung des Islams genommen, wirkte auch hier die Durchsetzung von Staat und Gesellschaft mit der Lüge des Absolutismus und die Verschleierung vollkommener Anarchie durch die Scheinordnung unter dem Gottesgnadentum des Einen.

Der Absolutismus der Omaijaden war durchaus arabisch gewesen, also in gewissem Sinne unislamisch. Wie das zu erklären ist und zu welchem Zustande das führte. zeigt die folgende Erwägung.

Der Islam war gedacht als die Religion der Araber. Die Traditionen, die dem Propheten Aussprüche über die Gleichheit aller Muslime in den Mund legen, sind spätere Erdichtungen. Zuzugeben ist, dass im Buche Gottes sich kein zwingender Beweis für Höherbewertung der Araber durch Allah findet, und es ist müssig zu fragen: Wie hat der Prophet über den Wert der Zugehörigkeit zum arabischen Ethnos gedacht. Unzweifelhaft ist nur, dass die von Omar geaichte Klassenpolitik

sich sehr wohl aus dem Koran begründen lässt, und dass eine richtige Folgerung aus dieser Klassenpolitik ist: Wer für den Islam gekämpft hat, ist mehr wert, als der es nicht getan; die Araber haben für den Islam gekämpft, ergo sind sie bevorrechtet [155]). Nun wurden aber im ersten Islam unter den Arabern selbst die alten Klassengegensätze festgehalten: „Gott erhöht wen er will und erniedrigt wen er will“ — „Gott erhöht die einen über die andern.“ Danach verfuhr ʿOmar. Die Gleichmacherei Abu Bekrs war ihm zuwider [156]). Wer dem Propheten nahegestanden, wen der Prophet gern gemocht, der bekam was, ja, recht viel [157]). Die Unbestimmtheit der koranischen Verfügungen über die an der Beute zu Beteilenden liess dem Chalifen einen weiten Spielraum. Es ging nach Gunst, nicht nach Kunst. Einen Appell gab's nicht. Da gab es natürlich nicht wenig Unzufriedene, die das Gotteswort anführten (Sure 49,13): „Der Höchste bei Gott unter euch ist der Frömmste unter euch,“ ein Wort, das nichts von Araber und Nichtaraber, nichts von Edelgeboren und Niedriggeboren, nichts von Frei und Unfrei weiss. Innerpolitisch wurde die Frage von Bedeutung, als die Bekehrten fremden Volkstums nach Hunderttausenden zählten und den Hochmut der kleinen Schar bevorrechteter Araber, die auf ihr Blut pochten, nicht länger tragen wollten. Mit dem Fall des Omaijadenreiches entschied es sich: das Nationalitätsprinzip musste fallen, das internationale Band der gemeinsamen Religion siegte. Und dieses Prinzip der Gleichheit aller Muslime ohne Unterschied der Abstammung war es allzeit, mit welchem Nichtaraber ihre Herrschaft über die Gesamtgemeinde einschliesslich der Araber rechtfertigten, auf welches sich auch das Haus Osman immer gestützt hat [158]).

Mohammad hatte ein Arabisches Reich hinterlassen. Der letzte Omaijade hinterliess ein Gross-arabisches Reich — der Sache nach, nicht dem Namen nach. Es ist eine seltsame Erscheinung, dass der nationale Gedanke in den hundert Jahren, die dieses Grossreich

bestand, nicht imstande war, den Gedanken der Einheit in dem Namen des Territoriums zum Ausdruck zu bringen. In den Frankenländern war es zu allen Zeiten üblich, dass das Volk, das andere Völker seinem Gebot unterworfen, auf deren Land den Namen des eignen Landes ausdehnte. Hannover, die Fetzen von Sachsen, die Stücke von Polen und Dänemark wurden „Preussen". Die Osmanen haben die eroberten Länder arabischer, persischer, kurdischer, armenischer Zunge immer in den gemeinsamen Reichsnamen aufgehen lassen: es gibt ein „Osmanisches Reich", in welchem Šām und Kurdistan nur Teile der grossen Einheit, ihre Bewohner „Osmanische Staatsangehörige" sind, wobei osmanisch durchaus die Bedeutung hat „von dem Türkvolke der Osmanlis regiert, türkisch" [159]). Anders die Araber. Sie nannten das mit Windeseile zusammengeraubte Reich zuerst wohl auch „das arabische Reich" und den staunenden Zeitgenossen war es sicher ein solches. Für die Araber aber wurde es bald immer mehr „das Reich der Muslime", „das islamische Reich". Sie fühlten sich als Herrenvolk, aber sie waren nicht stetig. Als die Nichtaraber ihnen weis machten, der Sinn der heiligen Quellen sei, dass Gott durch den Islam ein grosses allgemeines Reich habe schaffen wollen, in dem alle Gläubigen gleich seien, oder doch nur der „Frömmste" einen Vorzug habe, gaben sie den nationalen Vorrang preis. Jene Araber, die so frech im Nordosten und im Nordwesten in die Kulturländer hineinstürmten, liessen diesen Ländern die Namen. Das ist eine der Tatsachen, aus denen sich das schnelle Scheitern der arabischen Herrenstellung erklärt. Ja, die Araber erweiterten die alte Terminologie zu ungunsten Arabiens. Bei den Römern umfasste Arabia Provincia einen Teil Palästinas und Mittelsyriens. Im Islam nannte sich der Syrer in Hinsicht der Sprache zwar *ibn ʿarab*, aber nach seinem Lande durchaus *šāmī* „Syrer". Der Islam hatte das Interesse, die religiöse Seite hervorzukehren. Die Ortsgesellung, Landesgesellung sollten neben der

religiösen ein Sekundäres sein. Das ist gelungen. Die Bedingung für Schaffung eines arabischen Reiches war gegeben: ein ungeheures Gebiet mit einer Sprache hatte sich gebildet. Spracheinheit ist sonst der wichtigste Kitt für einen politischen Bau. Hier erwies er sich als nicht stark genug gegenüber jener andern Tendenz. Die Bildung eines dauernden arabischen Reiches wurde verhindert.

Arabisch wurde die Sprache Syriens und der östlich angrenzenden Gebiete bis Persien. Arabisch wurde die Sprache Ägyptens und machte in Nordwestafrika auf weite Strecken der Sprache der einheimischen Bevölkerung, der Berbern, den Rang streitig. Die ethnischen Verhältnisse haben in Afrika den arabisch redenden Muslimen einen Sondercharakter gewahrt. In Vorderasien ist die nordsemitische Bevölkerung mit den ihnen der Abstammung nach nahestehenden südsemitischen Eroberern eine enge Verbindung eingegangen. Das Volk, das Syrien, Mesopotamien und Babylonien bewohnt, darf nicht bloss in Hinsicht der Sprache als arabisch bezeichnet werden, wenn man der Mischung den Namen des Faktors geben will, der ausser der Sprache auch viele physiologische Züge geliefert, vor allem die ganze Denkweise gebildet hat.

So dürfen wir von einem Gross-Arabien in weiterem Sinne sprechen, das der Islam in Vorderasien geschaffen, und das südlich einer Linie liegt, die von einem Punkte wenig nördlich Ladikijes über ʿAzāz (bei Klīs), Ǧerābīs am Eufrat, Ḥarrān, Mārdīn, Mossul an die persische Grenze führt[160]. Seltsam ist, dass in diesem weiten Gebiet das Stammland, von dem die zuerst nationale Bewegung ausging, und von dem aus wohl hätte immer von neuem völkisches Streben befruchtend sich auslösen können, dass das gegebene Land für eine nationale Entwicklung, Arabien im engern Sinne, sich im Islam nur auf kurze Zeit aus dem kläglichen Zustande erhob, in welchem es seine räuberischen Massen auf die Weltbühne geworfen. Nicht länger als achtundzwanzig

Jahre nach dem Tode des Propheten blieb die Stadt, in der er seine Macht begründet, und die als der Mittelpunkt der islamischen Gemeinde angesehen wurde, der Sitz des obersten Leiters, des Imams. Dann sank Medina zurück zu einer Provinzstadt dritten Grades, denn es hatte nicht den Vorzug, den Mekka besass, alljährlich einmal eine kurze glänzende Rolle zu spielen als Vereinigungspunkt der Gläubigen [161]), noch auch lag es an einem Kreuzungspunkt wichtiger Handelsstrassen wie Aleppo und Mossul. Und so blieb es. Allen Fürsten, welche die Geschicke der Muslime leiteten, war Arabien gleichgiltig. Einzig kam es ihnen darauf an, über die heiligen Stätten zu gebieten, denn an dem Besitze dieser hängt die Macht über die islamische Gemeinde. Die erste Pflicht des Imams ist, die Religion zu schützen, und dazu gehört auch die Behütung des Heiligtums, welchem im Leben wenigstens einmal einen Besuch zu machen Pflicht jedes geschlechtsreifen, verfügungsfähigen und im Besitze der nötigen Mittel befindlichen Mitgliedes der islamischen Gemeinde ist. Und umgekehrt: wer das Heiligtum hütet, wird von der islamischen Gemeinde als Imam, d. h. Beherrscher der Gläubigen, angesehen [162]). Das ist die Ursache, warum die osmanischen Beherrscher der Türkei ein so grosses Gewicht auf den Besitz von Mekka und Medina legen. Das Imamat des Hauses Osman wird ja von einer grossen Anzahl von Muslimen mit der richtigen Begründung abgelehnt, dass nach der heiligen Tradition der Imam aus dem Stamme Quraisch sein müsse [163]). Um diesen Mangel zu verdecken, zeigten die osmanischen Sultane stets ostentativ ein besonderes Interesse für das religiöse Heiligtum, und auch das Projekt der Bahn Damaskus-Mekka dient dazu, dieses Interesse allen Muslimen handgreiflich zu machen, abgesehen von den schönen Einnahmen, die dadurch für Nebenzwecke abfallen [164]).

Einzig ein Teil Arabiens hatte auch im Islam fast immer so etwas wie ein national-politisches Sonderleben:

der gebirgige Süden. Gebirge sind immer der Hort der Männlichkeit gewesen. Das Jemen ist ein Gebirgsland, seine Hauptstadt liegt 2000 Meter über dem Meere. Auf welchem Wege man auch ihr zustrebe, überall führt die Strasse schnell aus glühenden Ebenen in die Hochtäler und auf die Plateaus, wo seit ältesten Zeiten ein trotziges wehrhaftes Geschlecht seine Freiheit verteidigt. Die Kehrseite dieses Unabhängigkeitssinnes der Bergvölker kennen wir aus der Schweiz. Hat in ihr der gesunde Sinn des Volkes über die mit allen Mitteln arbeitenden Versuchungen der Sippenbrüder und der Monarchen gesiegt, so war das in Jemen leider nicht der Fall. Das bellum omnium contra omnes sich zunutze zu machen, bedurfte es nur der Sorte Soldat-Staatsmann, alias Räuber-Intrigant, wie sie im Orient besonders gut gedeihen. Mehrfach gelang es Fremden, im Trüben zu fischen. Den arabisierten Aijubiden kurdischer Herkunft folgten die Rasuliden türkischen Ursprungs. Dann kamen die Osmanen.

Als Selim I. im Jahre 1517 sich Medinas und Mekkas bemächtigt hatte, konnte er sich wohl damit begnügen. Aber der eroberungssüchtige Sinn des Vatermörders kitzelte ihn nach Jemen. Es anzugliedern gelang dem suggestiven Waffenruhm leicht[165]. Doch diese Erwerbung wurde eine Quelle von Bitterkeiten für seine Nachfolger. Es gab für die Osmanlis zwei Wege, die Herrschaft über Arabien sich dauernd zu sichern: einmal, indem sie das Land mit einem Netz von starken Befestigungen überzogen und sich dadurch instand setzten, jede Spur von Unbotmässigkeit sofort zu unterdrücken, oder aber durch eine sorgsame, gerechte Verwaltung die Sympathien des Landes zu gewinnen. Am besten war, beide Wege zu kombinieren, der sesshaften, auf ruhiges Gedeihen bedachten Bevölkerung gute Aussicht zu gewähren und zugleich den nie zufriedenen Elementen die eiserne Faust zu zeigen. Man weiss, dass die Machthaber von Stambul ihre Pflicht gegen das Land in unerhörter Weise vernachlässigt haben. Weder Kraft

noch Geld wandten sie darauf und wollten doch immerwährend Kraft und Geld aus ihm herauspressen. So kam, was kommen musste. Von dem Küstenlande am Roten Meer bröckelte nach einhundertundsechzehnjähriger Herrschaft der südlichste Teil, die reiche Provinz Jemen, ab. Es wäre klug gewesen, sich dauernd mit diesem Verluste abzufinden. Die Selbsttäuschung, die so häufig der Schwäche sich eint, liess die Zentralregierung den verhängnisvollen Plan eines ruhm- und beutegierigen Generals billigen, der 1872 das Jemen für seinen kaiserlichen Herrn, den Sultan ʿAbdulʿazīz, eroberte [166]). Die Geschicke der Provinz gehören dem Neuen Arabien an, ebenso wie ein anderer Eingriff in das Land, der schon 1839 von Indien her stattgefunden hatte.

Ausserhalb Arabiens ist die Macht der Araber in Vorderasien seit der Überflutung durch die Türken, also seit dem Beginn des zehnten Jahrhunderts, völlig gebrochen. Im Osten ist das kleine arabische Reich des Dubais Ibn Mazjad eine Insel in der türkischen Flut [167]). Im Westen, in Ägypten und Syrien, bilden die Fatimiden und die Aijubiden Reiche mit arabischen Machthabern an der Spitze [168]). In der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts werden diese von den türkischen Mamluken abgelöst. Mesopotamien und Babylonien waren ein Spielball in den Händen der sich befehdenden Türkdynastien Vorderasiens. Gegenüber der Unsicherheit und Zerrissenheit waren die ersten Zeiten der Osmanenherrschaft für die arabischen Länder eine Erlösung. Aber zu gut sollte es ihnen nicht werden. Die Osmanlis erkannten richtig in dem Araber ihren gefährlichsten Feind, und mit der Rücksichtslosigkeit, die bei ihnen die Paarung wilder Naturanlage mit einem stark entwickelten Willen zur Macht hervorbrachte, schlugen sie jeden Versuch, das arabische Volkstum zur Geltung zu bringen, erbarmungslos nieder [169]).

Ideen sind mit Polizeiknütteln nicht totzukriegen. Die frechen Handlanger schwachsinniger Autokratoren

mögen mit Strang und Erschiessen, mit Verbannen und Aushungern vorgehn, die Wahrer der edelsten Güter sterben nicht aus. Die osmanischen Sultane und ihre Kreaturen wirtschafteten geschickt. Sie fanden keine Arabische Frage vor und sorgten dafür, dass keine aufkam — soweit es in ihrer Kraft stand. Sie hatten aber mit Mächten zu kämpfen, die stärker waren als sie, und deren Vorgehen zu einem Aufleben der Arabischen Frage notwendig führte. Diese Entwicklung ist die Vorgeschichte des Neuen Arabiens. Dessen Charakter ist eben das Wiederaufleben der Arabischen Frage.

III.

Das Neue Arabien.

Der internationale Islam hatte den nationalen arabischen Gedanken getötet. Die vaterlandslosen Frommen hatten die arabische Sache verraten. Wer nahm sie auf? Die arabischen Christen Syriens.

Die römische Kirche hat immer begriffen, welches Kapital sich aus nationalistischen Tendenzen für sie schlagen lässt (Polen, Katalanen u. v. a.). Die islamische war nie schlau genug dazu. Fanatisch und unintelligent vertrat sie immer das Interesse des Machthabers, der ihr schmeichelte und seinen Schutz versprach, der äusserlich als Schützer der islamischen Religion anerkannt war, auch wenn sie von dem stammfremden schwere Bedrückung erfuhr. Der arabische Islam hat sich nie darüber täuschen können, dass die Regierung der Osmanen ein Unglück für die arabischen Provinzen ist. Wollte er je gegen den Stachel löken, so musste er erkennen, dass er gegen die skrupellosen Machthaber nicht aufkommen könne, vor allem weil ihm die geistigen Waffen fehlten. Etwa einen Bund zu schliessen mit den andersgläubigen Landesgenossen gegen die verbrecherische Regierung, kam ihm nie bei. Mit Ungläubigen sich verbinden gegen Muslime! Das wäre die schwerste Sünde.

Die arabischen Christen lehnten sich zunächst an die Fremden an. Diese Fremden hatten ein Interesse, den status quo zu erhalten, weil sie hofften, im Trüben

fischen zu können. Einmal würde sich wohl die Gelegenheit bieten, einen guten Fetzen vom Osmanenreich loszureissen. Voran Frankreich. Ungeheure Summen warf es nach Syrien, um die katholischen Christen dort zu kaufen und in ihnen bei der erhofften Okkupation geschickte Werkzeuge zu haben. Kein Syrer hat sich je über die selbstsüchtige Freundschaft getäuscht. Die Einsichtigen sahen mit Unmut, dass die französischen Liebesgaben ein zweifelhaftes Geschenk für ihr Land waren. Denn sie flossen in die unergründlichen Taschen der Geistlichkeit und einiger Familien, die sich besonders ergeben geberdeten[170]), seit 1870 zum grossen Teil in die Kasse der Jesuitenmissionare[171]). Diese haben wenigstens etwas geleistet[172]). Die Landesgeistlichkeit hat für das Volk nichts getan[173]).

Im zweiten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts erschienen in dem damals unbedeutenden Beirut amerikanische Missionare, an ihrer Spitze Cornelius van Dyck[174]). Die trefflichen Männer lebten sich schnell in Sprache und Wesen des Volkes ein. Wie sie mehrfach ausdrücklich erklärt haben, war es ihnen nicht um direkten Seelenfang zu tun. Sie gingen von dem Grundsatz aus: „Der Weg zum wahren Christentum führt über physische und moralische Reinlichkeit.“ Erziehung der unter der türkischen Herrschaft verwahrlosten Massen war ihre Parole. Sie selbst arbeiteten mit Feuereifer. Die Regierung der Vereinigten Staaten zeigte lange Zeit kein Verständnis für diese Arbeit. Die Geldmittel kamen von Privaten. Die amerikanischen Sendlinge sagten nicht: „Helft uns, dass euer Land einmal ein Stück unseres Landes werde,“ sagten nicht: „Dient unsern Interessen,“ sondern: „Dient euern Interessen; euer Hauptinteresse ist, euch zu besinnen, dass ihr fähige Köpfe seid, dass ihr eine herrliche bildungsfähige Sprache habt, dass ihr ein wunderbares Land habt, aus dem alles zu machen ist, dass ihr mit eurer Sprache und euern Gaben in Vorderasien, in grossen Teilen Afrikas Andern grossen Nutzen bringen, euch selbst grossen

Gewinn erzielen könnt." Das wirkte. Der christliche Syrer ist energisch, fleissig, ausdauernd. Das kleine Häuflein, das sich um die Fremden scharte, hatte nicht geringe Verfolgungen zu erdulden [175]). Den Tüchtigen fehlte bald auch der materielle Segen nicht. Denn die Fremden errichteten eine Schule und eine Druckerei, die einen Stab von einheimischen Beamten brauchten, und in deren Gefolge sich bald ein regeres geistiges Leben einstellte, das zahlreiche Kräfte beschäftigte [176]). Die Tätigkeit der Protestanten liess die Römischen nicht ruhen. Anfang der sechziger Jahre richteten Väter der Gesellschaft Jesu eine Niederlassung in Ghazīr im Libanon ein. Die Maroniten des Ortes und seiner Umgebung waren, obwohl der grossen römischen Kirche angehörend, den Fremden nicht freundlich gesinnt. Man wünschte diese klugen, allzuklugen Leute mit den breitkrämpigen Hüten und langen Sutanen fort, und diese fanden in dem bescheidenen Bergdörfchen nicht den Schauplatz einer weitausgreifenden Tätigkeit. Ans Meer strebten sie, wo Eilschiffe ständige Verbindung mit dem geliebten Frankreich, der Patronin, unterhielten, wo das französische Generalkonsulat die lieben Herren umschmeichelte und man jede Stunde beratschlagen konnte, was am geeignetsten sei, die Bewohner des Landes unter die politische Herrschaft Frankreichs zu bringen, ihre Gewissen im Namen der Kirche zum Gewinn der jesuitischen Partei zu knechten. Man sagt, dass die Riesenschenkung einer Maronitin, die von den guten treuen Vätern bezaubert war, die Ausführung des Planes ermöglichte. 1869 konnte mit dem Bau der Université de St. Joseph begonnen werden, und 1870 erhob sich bereits die stolze Burg, die schon von fern dem der Stadt Beirut zu Schiffe sich nähernden Reisenden sichtbar ist. Im Gebäude selbst wurden Druckerei und Typengiesserei eingerichtet. Seitdem ist alles gewachsen. Die Universität war zunächst nichts als ein Gymnasium, welches von einer Anzahl im Hause selbst untergebrachter Kinder und ausserdem von einer Menge

Extraneen besucht wurde. Seit 1883 ist eine medizinische Fakultät eingerichtet, in welcher in vollkommen europäischer Weise Unterricht erteilt wird, und deren Absolvierung mit einer Staatsprüfung schliesst, die seit 1901 zur Ausübung der Praxis in der Türkei berechtigt [177]). Für die Diplomierten des American College, das schon seit 1863 eine medizinische Fakultät besitzt, erzwang das gleiche Recht die Regierung der Vereinigten Staaten im Jahre 1903 [178]). Seit 1902 besteht an der Universität des heiligen Josef eine orientalische Fakultät, in welcher Hörer aller Bekenntnisse und aller Nationen an der Hand tüchtiger Lehrer orientalistische Studien, namentlich in der Sprache des Landes, betreiben können [179]). Nicht zu leugnen ist, dass die Tätigkeit der protestantisch-amerikanischen Presse seit Gründung der Beiruter Jesuitenanstalt zurückgegangen ist. Für die geistige Schulung der Landeskinder wird auch in dem American Protestant College in bewährter Weise gesorgt. Beide Anstalten, die katholische und die „ketzerische", haben für die Hebung der Bevölkerung des Landes eine enorme Bedeutung, und will man nicht ungerecht sein, so muss man zugeben, dass die christlichen Syrer und auch ein allerdings sehr geringer Prozentsatz der Muslime die gebotene Gelegenheit in bewundernswerter Weise benutzt haben. Beide Anstalten haben, auch das ist des höchsten Lobes wert, sich von Kleinlichkeit fern gehalten und in richtiger Schätzung des Nationalitätsgefühls die spezifisch arabische Drillung nicht vernachlässigt. Die Einführung in die heimische Sprache und Literatur wird mit grossem Eifer und nicht ohne Verständnis betrieben. Die gut geschulten Zöglinge wandten die Beherrschung der Muttersprache und die gleichzeitige Kenntnis fränkischer Sprachen dazu an, klassische Stücke der Weltliteratur zu übersetzen. Naturgemäss wandte sich dieser Eifer vorwiegend französischen und englischen Autoren zu (Racine, Molière, Shakespeare [180]). Gleichzeitig betätigte sich die literarisch gebildete Jugend in der Presse, und da es

nur wenige Organe gab, so schuf man neue[181]). In Syrien schob die türkische Regierung dem bald einen Riegel vor. Wer sich nicht als Pressbengel brauchen liess, wurde, soweit er nicht ein Konsulat hinter sich hatte, und soweit es sich nicht um die alten, der Regierung bereits als ungefährlich bekannten oder als willkommene islamische Hetzblätter geschätzten Organe handelte (Lisān alḥāl, Ṯamarāt al funūn), unerhört schikaniert und verduftete dahin, wo er das ihm sympathische Gewerbe ungestört betreiben konnte: nach Ägypten[182]). Dort ist der Mittelpunkt der Bewegung, deren Ziel eine arabische Renaissance ist, eine Wiederbelebung der arabischen Literatur und Wissenschaft, verbunden mit einer Erhebung gegen das Fremdregiment und dem Streben nach Bildung eines unabhängigen, dem Wesen der arabischen Nation angemessen geleiteten Staatswesens[183]).

Frankreich hatte seit Jahrhunderten seine Hand in Syrien, die Vereinigten Staaten hatten schon Jahrzehnte gearbeitet, da trat ein drittes Element auf den Plan. Das orthodoxe Russland richtete mit der dem Absolutismus eigenen, der Unfähigkeit gepaarten Rücksichtslosigkeit seine Angriffe auf die Sittlichkeit und die Intelligenz der Bevölkerung. Das mit der Schnapsverelendung der Mujiks und dem Raube an dem Nationalwohlstand gewonnene Geld wurde hier für jene politisch-religiöse Überpolitik angelegt, die 1904/5 so heillos bankerott machte. Nun, das alte Russland, der Inbegriff des geistigen und moralischen Minderwertes, hat ausgespielt, und will es etwa in Syrien eine Scheinherrlichkeit fristen, so wird es leicht sein, ihm das Handwerk zu legen. Einen Halt hat es in der arabischen Bevölkerung, auch der orthodoxen, nicht. Wenn diese den russischen Einfluss duldet, ihm schmeichelt, so ist das der Dank für die Befreiung aus einer unerträglichen Lage. Denn Russland rettete die orthodoxe Kirche Syriens von ihren schlimmsten Blutsaugern, den nationalgriechischen Prälaten, die auf

die niedere arabische Geistlichkeit und die arabische Laienwelt mit Verachtung herabsehen, obwohl sie selbst fast durchweg nur ausgewachsene Beispiele griechischer Geriebenheit und Geldgier, nicht aber Vertreter von Intelligenz sind. Natürlich ist die Liebe der Russen zu den Arabern die des Fuchses zur Henne. Sobald die Syrer in das russische Netz gegangen, werden sie es nicht besser, eher noch schlimmer haben[184]). Sie tauschen eine Sklaverei gegen die andere und haben zur zweiten als Extrageschenk die Feindschaft der Landesregierung, die es seit 1453 mit dem Fanar, dem Diebsgenossen, gehalten hat[185]). Das neue Russland ist erst im Werden. Wenn gelegentlich von dessen Vertretern Äusserungen zur Weltpolitik verlautbart wurden, so zeigten sie nur die völlige Unreife für deren Behandlung. Die da das Wort führen und führen werden, tun am besten, von aller Einmischung in auswärtige Dinge die Hand zu lassen und, soweit sie zunächst noch mit dem alten Russland zusammen arbeiten müssen, dessen täppische Rüpeleien zu hindern.

Der Islam stand und steht fern. In Syrien und anderswo. Psychologisch ist's erklärlich. Der Muslim befindet sich vor einem vollkommenen Widerspruch, gleich geheimnisvoll für Weise wie für Toren. Allah hat in seinem erhabenen Worte den Krieg gegen die Ungläubigen gepredigt mit Verheissung des Sieges. Der Sieg kam. Ihm folgten die Niederlagen. Und heut ist der Islam fast überall in der Defensive. Wie stimmt das mit Gottes heiligem Wort? Die einen begnügen sich damit, sich mit dem Jenseits zu trösten, wie jener Beduine, der mir selbst im Herbst 1897 freiwillig erklärte: „Ihr habt hier alles und wir leiden; dafür haben wir im Jenseits Paradiesesfreuden und ihr schmort im Höllenfeuer“ (Band I S. 3). Andere flüchten sich in die Welt des Schauens: sie versenken sich in Gott und erleben jene sinnlich-übersinnlichen Verzückungen, in deren Rausch sie selbst Gott werden[186]). Andere endlich, das sind die meisten, sind vernünftig; sie raisonnieren:

das Unheil liegt in der Zersplitterung, der Islam muss sich raffen, muss zusammenhalten, muss frömmer werden, vor allem muss dem Volke die Religion erhalten werden, die Massen müssen eifriger die Vorschriften der Religion befolgen, müssen ein innigeres Glaubensleben haben. So predigen die Oberen, die Leitenden, die, wie immer in solchem Falle, selbst am wenigsten jene Vorschriften beachten und im Innersten über die Nase lachen, die sie den Dummen drehen. Niemand, oder fast niemand, erkennt, dass das einzige Mittel zur Macht ist, die Feinde Gottes und seines Propheten mit ihren eignen Waffen bekämpfen[187]). Das sind nicht die Kanonen und Kriegsschiffe fränkischen Typs, die man um Geld von den Franken kaufen kann. Der fränkische Geist ist es, der allein jenen toten Werkzeugen Wirkung gibt. Diesen Geist eben wollen die Muslime nicht — und sie haben vollkommen recht. Denn er ist Gift für den Islam wie für jede „Kirche“. Es ist der Geist des Suchens, der in diesem Suchen der Geist, die Wahrheit und das Leben ist, der erbitterte Feind des Glaubens, des satten Ruhens auf tradierter „Wahrheit“. Solange der Islam Islam ist, wird es so sein, muss es so sein. Die Franken haben es nicht an Mühen fehlen lassen, den Muslimen ihr Bestes zu bringen. Nicht selten fingen sie es ungeschickt an, oft waren sie inferior. Von den Missionaren konnten sich nur wenige über ein Dogma erheben, das ein grösseres Sacrificium intellectus erfordert als das islamische und mit seinen widernatürlichen Einzelheiten den Muslim ebenso abstossen musste wie jeden denkenden Menschen. Empörend war meist die Behandlung der eingebornen Muslime durch die übermütigen Fremden, die in jenen nur die Natives sahen[188]). In keinem Falle konnte dem Muslim mit offenen Augen und einiger Kenntnis der Geschichte entgehen, dass diese Fremden mit selbstischen, ihnen feindlichen Absichten sich in sein Land drängten. Denn die Raubpolitik, alias Expansionstendenz aller grösseren westlichen Staaten liegt klar zutage.

Für die arabischen Muslime gäbe es wohl ein Mittel, zu einem Bunde und damit zu einem Halt gegen die Frankenwelt zu gelangen: das Besinnen auf das Nationale, das Sichfühlen als Araber. Das müsste *al'urwa alwutqā* „der sicherste Handgriff" werden anstatt der im Koran als solche gepredigten [189]). Aber das ist im weiten Felde. Seit dem Sturze des arabischen Reiches ist der Islam ausgesprochen das, worauf er grundsätzlich von allem Anfang an hinleitete: international. Eine Abkehrung von diesem Prinzip, ein Überwiegenlassen des Völkischen über das Religiöse würde von den heutigen Muslimen überall als anti-islamisch empfunden werden. Die meisten Muslime träumen noch immer von einem grossen islamischen Weltreiche, in das die Fülle der Ungläubigen eingeht [190]). Wird der Islam aber ein Weltreich, dann kann der Gedanke des arabisch-islamischen Reiches nicht aufkommen.

Dazu gibt es Elemente im Islam selbst, die der Kräftigung des arabischen grundsätzlich feindlich gegenüber stehen. Von dem Eingehen auf die politisch-religiösen Verhältnisse Nordafrikas muss hier Abstand genommen werden unter Beschränkung auf das arabische Vorderasien. Dieses bildet einen Teil des osmanischen Reiches. Hier liegen die Verhältnisse der Entwicklung des nationalen Gedankens insofern günstig, als die arabischen Muslime auf den Weg zum Heil von ihrem schlimmsten Feinde gegen seinen Willen gedrängt werden: von der osmanischen Regierung. Diese tut alles, um die arabischen Muslime zu erbittern. Sie kennt die Stimmung in Syrien oder schickte wenigstens im Jahre 1905 eine *kumisjūn* nach Beirut und Damaskus, um die Lage zu erforschen. Die Massnahmen, die sie ergriff, gossen Öl ins Feuer. Längst sieht sie mit Wut, wie die besten Kräfte der Provinz, die die blühendste des Reiches sein könnte, den Staub des Landes von den Füssen schütteln. Christen und Muslime, besonders die ersten, gehen in Scharen nach Ägypten, die Christen ausserdem nach Nord- und Südamerika [191]). Aus Ägypten

werden in Menge die höchst gefährlichen Zeitungen, Zeitschriften und Bücher importiert, die dort unter dem Schutze der englischen Regierung frei erscheinen. Das böse Gewissen treibt die Osmanlis nur noch tiefer ins Unrecht. Die harmlosesten Leute werden bei der Rückkehr von einem Besuche in Ägypten von der Regierung in unerhörter Weise schikaniert, wie der greise Muḥjiddin Ḥamāde, als er im Sommer 1905 vom Besuche seines seitdem verstorbenen Schwiegersohns Muḥammad ʿAbduh in Kairo heimkehrte.

Freilich, diese hilflosen Menschenkinder, die zwar an Habgier, an Intrigensucht und Verschmitztheit ihren christlichen Sprachgenossen nicht nachstehen, aber ernst sich zu betätigen noch viel weniger gelernt haben als diese, sind unfähig, der verbrecherischen Regierung Widerstand entgegenzusetzen. Die vielhundertjährige geistige und moralische Verlotterung zermürbte sie. Sie sind auf die arabischen Christen angewiesen, wollen sie zu einer Besserung ihrer Lage gelangen. Die Christen allein können nichts ausrichten. Sie sind gering an Zahl, und ist auch bei ihnen im Verhältnis mehr Wohlhabenheit als bei den Muslimen, so sind doch auch ihre Mittel beschränkt.

Geistiger und moralischer Stand stehen in Wechselwirkung mit der wirtschaftlichen Lage. Entwickelt sich Syrien wirtschaftlich günstig, so wird sich die Hebung der Bevölkerung einstellen. Arbeitet diese rüstig an ihrer intellektuellen und moralischen Bildung, so wird der Wohlstand nicht ausbleiben. Schon jetzt darf man sagen, dass Syrien als vollwichtiges Glied in die Weltwirtschaftbewegung eingetreten ist, und dass es im Begriff steht, in den Ring der Mittelmeerkultur sich einzufügen. Die Umwälzung, die hier sich anbahnt, erinnert an jene ungeheure Invasion griechischen Geisteslebens in den Orient, die sich an den Namen des grossen Makedoniers knüpft. Wie im Gefolge seiner Eroberertätigkeit in Vorderasien die Reiche entstanden, die den Hellenismus als Ferment in die muffigen Massen ein-

führten, so scheint jetzt die Zeit gekommen, wo der in voller Manneskraft stehende Westen dem senilen Osten junges Blut zuführt und aus dem verjüngten selbst wieder neue Kraft zieht.

Das Hauptzeichen der wirtschaftlichen Entwicklung Syriens seit ca. 1890 ist die Ausbildung der Verkehrsmittel. An Verkehrswegen sind vorhanden[192]: 1. die französische Bahn Jaffa-Jerusalem[193]), 2. die französische Bahn Beirut-Damaskus-Mezērīb[194]), 3. die französische Bahn Rajak-Ḥama, deren Fortsetzung nach Aleppo im Jahre 1907 fertiggestellt sein wird[195]); 4. die türkische Bahn Damaskus-Der'a-Medina, die bereits ± 200 Kilometer über Ma'ān hinausgeführt ist, und deren Verbindung mit Akaba (Aila) kommen muss[196]); 5. die türkische Bahn Haifa-Der'a[197]). Die Schaffung der letztgenannten Verbindung, die von der türkischen Regierung lediglich zur Erleichterung des Baues der Mekkabahn bewirkt wurde, ist von schwerwiegender Bedeutung. Ḥaifa ist dadurch in unmittelbare Schienenverbindung mit dem Innern gesetzt. Beirut ist es zwar auch, aber Beirut hat einen für den Seehandel viel zu klein angelegten Hafen[198]), während sich bei Haifa durch nicht sehr umfangreiche Bauten eine ausgedehnte Hafenanlage schaffen lässt. Die Linie Beirut-Damaskus hat in ihrer ersten Hälfte einen Pass von ca. 1450 Meter zu übersteigen. Der Transport ist teuer und langsam. Für den Verkehr mit europäischen Häfen ist die Entfernung beider Plätze Syriens gleich. Von jenen kam bisher für die direkte Verbindung mit Europa nur Konstantinopel in Betracht. Das muss und wird anders werden. Denn die türkische Hauptstadt liegt abseits des Mittelmeerverkehrs[199]). Dieser hat an der Erhaltung von Konstantinopel als Welthandelsplatz nicht das geringste Interesse, da die kläglichen Verhältnisse dort ihm schweren Schaden zufügen, jedenfalls seine Entfaltung hemmen. Der Hafen Europas für Syrien muss am Mittelmeer liegen. Da kann nur Salonik in Betracht kommen, das schon einmal neben Konstantinopel eine bedeutende Rolle für den Welthandel

spielte[200]). Wird die Fahrzeit von Nisch nach Salonik auf 8 Stunden gebracht (jetzt werden zu den 454 Kilometern $16^1/_2$ Stunden gebraucht), dann kann bei Schnelldampferverbindung Haifa von Berlin in hundert Stunden erreicht werden.

Die wirtschaftliche Entwicklung muss und wird ihr Gegenstück finden in der geistigen. Doch ehe auf diese Frage eingegangen wird, sei die andere erörtert, ob denn wirklich an keinem andern Punkte des osmanischen Reiches ein versprechendes arabisches Sonderleben sich nachweisen lässt.

Wo arabisch sprechende Muslime ausserhalb Syriens unter osmanischer Herrschaft leben, herrscht Stille. „Alles ist ruhig" — wie auf einem Friedhof. Nur das giftige Gewürm der Reichsbeamten und der mit ihnen im Diebesbunde stehenden Räuberhorden, in den Städten die Viertelstyrannen, auf dem Lande die Dorfgrossen, soweit nicht die Nomaden ihnen über sind, haben eine Bewegung, d. h. drehen sich auf ihrem Fleck. Es *wird* anders werden, wenn der Dampf mit den Frachtgütern die grässlichen Franken in Person und in ihren Ideen zu hellen Haufen ins Land bringen wird. Nach Syrien kam schon viel und wirkte. Fast noch unberührt ist das östliche Hinterland, das Gebiet des Eufrat und Tigris. Noch zwei Jahrzehnte mögen ins Land gehen, bis das grosse Werk vollendet ist, das Mesopotamien und Babylonien mit Kleinasien und dadurch mit Europa verbindet[201]). Dass in den Gebieten, durch welche die grosse Weltstrasse geplant ist, die Elemente einer energischen arabischen Bewegung zu erwarten sind, wird niemand behaupten[202]). Viele Jahrhunderte tyrannischer Fremdherrschaft haben in den Einwohnern alles Persönlichkeitsgefühl ausgelöscht, sie um die Fähigkeit gebracht, etwas Anderes zu denken als: „Wie können wir den Fremdherrscher zu dem gnädigen Hinwerfen eines Brosamens bringen?" So ist es auch in Arabien — mit Ausnahme des Südens.

In den beiden vorigen Abschnitten wurden die

Geschicke des Jemen erzählt. In „Das Mittlere Arabien“ wurden sie bis zur Eroberung durch Ǧemīl Pascha geführt. Was zwischen jenem Jahr 1872 und heute liegt ist nicht rühmlich für die osmanische Regierung. Sie hat nichts gelernt und nichts vergessen, sie kann eben nicht über die Gebundenheit an einen Willen hinaus, dessen einzige Einheit in dem „ich will allein gelten“ besteht, der aber in seinen Einzeläusserungen immerwährend hin und her springt, weil er der fixen Idee lebt, er könne alle Fäden eines umfassenden Verwaltungsapparates selbst ziehen. So kam, was kommen musste. Von dem Gewaltstreich Ǧemīl Paschas wurde ein ungeheurer Spektakel gemacht. Es schien in der Tat, als sei dem Reiche die wichtige Provinz neu gewonnen. Aber dieser Gewinn wurde der Anfang des Endes. Die Osmanlis zeigten von neuem ihre vollständige Unfähigkeit. Statt aufzubauen, zerstörten sie das Wenige, das da war. Denn die Kasernen in den paar Garnisonen und der fränkisch-orientalische Bastardluxus in den Wohnungen der höchsten Provinzbeamten bauen sich auf dem Ruin ungezählter einheimischer Existenzen auf. Auch von der geringsten Gegengabe an die Unterworfenen für die Ausplünderung ist nicht die Rede. Das Unklugste war, dass die Türken die im Lande heimische nationale Dynastie durch Verletzung der eingegangenen Verpflichtungen reizte. Der Zaiditen-Imam in Ṣanʿā hatte sich dem Beherrscher aller Gläubigen unterwerfen müssen, und es war ihm die Zusicherung einiger Vorrechte gegeben worden. Treulos brachen die Türken diese, sobald sie ihre Stellung sicher glaubten. Das war dem gegenwärtigen Haupte der Familie Maḥmūd Jaḥjā Ibn Ḥamīdeddīn unerträglich. Der entschlossene und umsichtige Mann rief die Landesgenossen und engeren Glaubensbrüder zum Kampfe gegen die fremden Eroberer auf. So sind es eine durch die Fremdherren um ihr gutes Recht gebrachte Dynastie und eine aufs äusserste gemisshandelte Bevölkerung, welche zusammenstehen

gegen die türkischen Eindringlinge, und welche nicht rasten werden, bis sie diesen giftigen Fremdkörper ausgeschieden haben. Verfehlt wäre es, in dieser Bewegung zurzeit eine national-arabische zu sehen. Eine andere Frage ist, ob sie nicht alsbald den Charakter einer nationalen annehmen und in die grosse sich anbahnende allgemeine Bewegung einmünden wird, wenn diese nur in einigermassen geschickter Weise geleitet wird. Ein Faktor ist vorhanden, von ganz anderer Seite wirkend, der, selbst gegen seinen Willen, die Jemener auf das Nationale hinzuweisen dienen wird.

Arabien war im Altertum das Begehrziel der Weltreiche, Arabien ist auch heute der Wunsch des, der die Haupthandelswege Eurasiens sich untertan machen will. Für den klugen Briten waren Aden und die Insel Perim zunächst nur Hilfsstationen für den Seeweg England-Kap-Indien und für die seit langem geplante Aggressiv-Politik gegen Ostafrika, die in den Häfen der indischen Westküste den gegebenen Ausgangspunkt hat. Mit Eröffnung des Suezkanals gewannen diese Besitzungen einen vielfach erhöhten Wert, und als Ägypten englische Provinz geworden, wurden sie gleichsam eine Ergänzung dieser, denn nun waren die beiden Tore des Roten Meeres für den Ernstfall der britischen Gewalt preisgegeben, sofern in ihrer Nähe britische Streitkräfte zur Hand sind. An der Westküste des Beckens war keine Gefahr: sie ist zum grösseren Teil ägyptisch, weiterhin in der Hand der befreundeten Italiener. Anders die Ostküste. Hier hatte man es mit der schwachen, aber ränkesüchtigen osmanischen Regierung zu tun[203]). Gewaltstreiche scheut der Brite nicht. Doch warum nicht das Dekorum wahren, wenn man dabei noch besser fährt und nur etwas Geduld dazu gehört? Grossbritannien übte Geduld, und die reife Frucht fällt ihm in den Schoss.

Seit 1839 hat sich das Felsenriff Aden zu einem recht respektablen britischen Schutzgebiet ausgewachsen. Nach Norden und nach Osten streckte man immer von

neuem Fühler aus. Mit allen Mitteln wurde gearbeitet. Halb mit Gewalt, halb mit gütlichem Zureden wurden die grossen und kleinen Herren der Umgegend mit dem britischen Schutz beglückt. Heut hat England dort ein Gebiet etwas grösser als das Königreich Württemberg[204]). Der bekannteste und wichtigste Schützling ist der Sultan von Lahidsch, zu dessen Hauptstadt-Al-Ḥōṭa eine Fahrstrasse führt. Der osmanischen Regierung war die Ausdehnung der englischen Einflusssphäre, an deren Erweiterung beständig, wenn auch mit wechselndem Tempo, gearbeitet wird, ein Dorn im Auge. Für den Briten waren die periodischen Protesterklärungen der Pforte gegen seine Jemenpolitik Papier, nichts als Papier. Aber man sah sich doch einer in Europa anerkannten Macht gegenüber, nicht einem jener nach Hunderten zählenden Native-States, denen durch einen sanften Druck die Direktion zu geben die britischen Commissioners so meisterlich verstehen. Diese Schwierigkeit scheint jetzt gelöst zu sein, denn der englischen Politik ist es gelungen, dieses Medium, durch das es sich zunächst einen dauernden Einfluss in ganz Südarabien sichert, zu schaffen. Maḥmūd Jaḥjā Ibn Ḥamīdaddīn, der zaiditische Prätendent, der die gesamte Bevölkerung des Landes im Kampfe gegen die Türken hinter sich hat, wird der osmanischen Herrschaft ein Ende machen, und seine Herrschaft in Jemen kann als gesichert gelten[205]). Dass er seinen Erfolg neben der eigenen Gewandtheit und Energie einem fremden Elemente verdankt, das ihn mit den Machtmitteln, mit Geld und Waffen versah, ist nicht zu bezweifeln. Eine Liebe ist der andern wert. Wenn bereits einem grossen indischen Unternehmer die Konzession züm Bau der Bahn Aden-Lahidsch-Dhalaa gegeben ist, wie aus bester Quelle berichtet wird, so kann das nur im Einverständnis mit dem neuen Herrn Südarabiens sein, welcher danach auch den Briten die gewünschte Erweiterung des Schutzgebietes weit über Lahidsch hinaus nach Norden

gewährt hätte. Nicht ganz so sicher, aber höchstwahrscheinlich ist die andere Nachricht, dass bereits Verhandlungen über den Weiterbau der Bahn von Dhalaa nach der Hauptstadt Sanʿā geführt werden[206].

Wer das Verhalten der Briten in Indien beobachtet hat, kann ihnen das Zeugnis grossen Geschickes nicht weigern. Unzweifelhaft sind, namentlich im Anfang, schwere Fehler begangen worden[207]. Hauptverdienst bleibt, dass sie die Bewohner Indiens erzogen haben und zwar in nationalem Geiste. Sie bewiesen da eine Oberschlauheit, nicht die Gier der ordinären Spitzbuben. Überall frischten sie die Liebe zur Sprache und heimischen Literatur auf[208]. So werden sie es auch im Jemen machen. Daneben geben sie selbst ihren Unterworfenen und Vasallen das Beispiel völkischen Ehrgeizes und Stolzes und fordern dadurch jene heraus. Maḥmūd Jaḥjā ist zwar unter englischem Einfluss erzogen, aber darum nicht weniger Muslim geblieben. Was die Briten in ihrem südarabischen Schutzgebiet für das Schulwesen getan haben, und wie Maḥmūd Jaḥjā darüber denkt, entzieht sich der Kenntnis. Dass der britische Einfluss in dieser Richtung günstig wirken wird, ist gewiss. Er wird gewissermassen parallel gehen dem Wirken der französischen und amerikanischen Missionare in Syrien.

Soll in den Ländern arabischer Zunge eine geistige Bewegung grossen Stils von dauernder Wirkung eintreten, so ist das Heil weder von den religiös interessierten Missionaren noch von den politisch interessierten Briten zu erwarten. Das Beste müssen die Araber selbst tun. Sie können es nur gegen die Missionare, gegen die Briten. Den Weg weisen hier die christlichen Syrer. Sie sind bereits arg angefressen von dem fränkischen Geist, dem Geiste des Widerspruchs, der Selbständigkeit. Die Jesuiten lehrten ihnen, ohne zu wollen und zu wissen, die Erhebung gegen den Geist der Gesellschaft Jesu, die Erhebung gegen die politische Gewaltherrschaft. Eine lange Reihe tüchtiger und

trutziger Männer ist aus den pfäffischen Schulen hervorgegangen. Ein Denkmal sei hier gesetzt dem früh verstorbenen Adīb Isḥāq, der unter schwierigsten Verhältnissen gegen Lüge und Heuchelei kämpfte[209]. Rühmend sei genannt der wackere Ibrāhīm Jāziğī, der die Jesuiten Beiruts aus dem Dienst, in dem er bei ihnen gestanden, genau kennt[210]. Nicht sei vergessen Girgi Zaidān, der in seinem Hilāl jedem redlichen Forschen das Wort gibt[211]. Und neuestens tritt ein gut geschulter Muslim hervor, Mohammed Kurd ʿAli, der in seinem Almuqtabas ein reichhaltiges Organ geschaffen hat[212].

Doch das alles sind Einzelerscheinungen. Sie bleiben unfruchtbar, so lange nicht die führenden geistigen Kräfte, die sich immer neu ergänzen aus der gesunden geistig regen Masse, die Syrien bevölkert, sich betätigen können in einer wissenschaftlichen Arbeit, wie sie in Europa an den Universitäten, in den gelehrten Gesellschaften, in den grossen Sammelstellen (Museen) geübt wird und solange nicht von solchen Mittelpunkten aus der Geist der wissenschaftlichen Forschung in jene Kreise dringt, die, sei es aus Beruf, sei es aus freiem Antriebe, sich mit geistigen Dingen beschäftigen. So ist denn eines der Ziele, die die arabische Bewegung erstreben muss, die Schaffung von Hochschulen für die Hauptgebiete arabischen Lebens[213].

Soll die Arabische Bewegung, deren Existenz zu leugnen so viel Unkenntnis wie Urteilslosigkeit zeigt[214], einen Erfolg haben, so muss sie sich klar werden: mit welchen Mitteln ist das Ziel zu erreichen? welche Widerstände sind und wie sind sie zu überwinden? Dann werden ihre falschen Freunde, die sie nur in Misskredit bringen, mit ihrem Treiben aufhören müssen[215].

Die Schwierigkeiten, die gegen die Entwicklung eines selbständigen nationalen arabischen Gemeinwesens als Kern eines arabischen Nationalstaats sich türmen, sind ungeheuer. Die Bestrebungen in dieser Richtung haben von allen Regierungen ohne Ausnahme nur Miss-

trauen oder offene Feindschaft zu erwarten. Sich an sie mit Memoranden um Unterstützung zu wenden, ist der Gipfel der Naivität[216]. Auch in dieser Frage heisst es wie in andern: Schritt vor Schritt führt zum Ziel, es heisst nur: schreiten! je nach den Umständen bald schneller, bald behutsamer[217].

Allen denen aber, die ernstlich für die Arabische Frage wirken, sei der Rat gegeben: nicht reden, sondern handeln! und der andere: handeln mit dem Mute des Optimismus, aber ohne Selbsttäuschung.

Ausführungen.

1. Man nimmt heut vielfach an, Arabien habe vor Mohammed grosse Scharen in die Kulturländer Vorderasiens entsandt. Hugo Winckler sagt (*Die Völker Vorderasiens* AO I, 1² S. 10): „Die Völkerkammer, aus welcher die Semiten kamen, ist — das erweist schon die einfachste Veranschlagung der geographischen Bedingungen — Arabien. Die gewaltige Halbinsel — dreimal so gross als Deutschland — bietet nicht den geeigneten Boden, um Völker zur Ansässigkeit zu zwingen. Es fehlt an Flussläufen, und gerade der Mangel regelmässiger und ausreichender Bewässerung weist die Bewohner des Landes auf ein Nomadisieren hin, um immer frische Weideplätze für das Vieh zu suchen. Die Lebensbedingungen, welche das Nomadisieren bietet, reichen nie lange aus, um die durch die natürliche Vermehrung sich ergebende Bevölkerungsmenge zu ernähren, und so ist die überschüssige Bevölkerung gezwungen, sich ihre Nahrung im reichen und von den Zufälligkeiten des Regenfalls weniger abhängigen Kulturlande zu suchen. Wo das vom Euphrat aus bewässerbare Land aufhört, da fängt Arabien an, und der Beduine, der gezwungen ist, seinen nötigsten Lebensbedarf dort zu holen, kommt in immer grösseren Massen, gedrängt im Rücken von neuen Scharen, welche das Land nicht mehr zu ernähren vermag, um schliesslich, oft zurückgewiesen, in Zeiten der Schwäche das bebaute Land als bequemsten und nie versagenden Weideplatz zu besetzen und allmählich selbst vom

Ackerbau abhängig zu werden. Je länger seine Angriffe vom Kulturlande aus durch eine starke Staatsgewalt zurückgewiesen werden, um so grösser wird die Volksmenge, welche die Heimat Arabien in ihren weiten Steppen und Wüsten birgt, und um so wuchtiger schliesslich der Anprall, der sich über das Kulturland ergiesst, bis ihm die Umstände hier einen Abfluss eröffnen. Als solche Überschwemmung der Kulturländer Vorderasiens durch die hungernden und beutegierigen Scharen Arabiens stellt sich volkswirtschaftlich die islamische Eroberung dar, welche das Kulturland den Arabern ausgeliefert hat, und nichts anderes sind die drei vorhergehenden grossen Einwanderungen gewesen.“ In dieser Deduktion ist der Schluss aus der Prämisse falsch. Aber auch die Prämisse ist falsch. Abgesehen davon, dass sich Völker auch durch den geeignetsten Boden nicht zur Ansässigkeit „zwingen“ lassen (die verdienstvollen Arbeiten Ratzels haben in vielen Köpfen eine heillose Verwirrung angerichtet, vgl. mein *„Die École Supérieure des Lettres in Algier und die Medersas Algériens auf dem XIV. Orientalistenkongress“* ZAss 19 S. 345 ff.), ist tatsächlich ein Teil Arabiens Kulturland erster Güte und hat schon in den ältesten Zeiten eine rührige, kulturell gut entwickelte Bevölkerung gehabt. Ob diese Bevölkerung ein kulturloses Ante hatte, ist eine müssige Frage. Mit Recht ist man heut der früher beliebten Stufenleiter Jäger — Viehzüchter — Ackerbauer abgeneigt. Kain und Abel haben immer nebeneinander gelebt. Auf der arabischen Halbinsel fanden beide Neigungen, die zum Schweifen und die zum Sitzen, Raum zur Auslebung. In Jemen, zu dem hier das Asir-Gebiet und Hadramot gerechnet wird, fehlt es nicht an Flussläufen, nicht an regelmässiger und ausreichender Bewässerung, wenn die Menschenhand nur einigermassen nachhilft, das von der Natur Gebotene vernünftig und fleissig verwertet. Die Steppen Nordarabiens gewähren dem Viehzüchter das Nötigste aus den Erzeugnissen seiner Herden und, soweit er Produkte der Sesshaften

nötig hat, aus dem Erlös tierischer Erzeugnisse und aus Dienstleistungen als Frachter. Das Operieren mit der Schwierigkeit „die durch die natürliche Vermehrung sich ergebende Bevölkerungsmenge zu ernähren“, ist längst in üblem Ruf. Sie scheint unüberwindlich in fruchtbaren Ländern mit fleissiger, gut genährter Bevölkerung. Scheint. Die Spekulationen darüber, die sich an den Namen Malthus knüpfen, sind bekannt. Es ist jetzt erwiesen, dass der Gefahr sich leicht vorbeugen lässt. Dass das verhungerte halbnackte Raubgesindel, das die Steppe bevölkert, sich in bedenklicher Weise vermehre, ist unrichtig. Falsch ist die Konstruktion, dass „die Volksmenge, welche die Heimat Arabien in ihren weiten Steppen und Wüsten [Volksmenge in Wüsten?] birgt“, um so grösser wird, je länger die Angriffe des Beduinen vom Kulturlande aus durch eine starke Staatsgewalt zurückgewiesen werden. Solche Zurückweisung besteht in Absperrung und Boykottierung. Die Not mehrt dann nicht die Zahl der Beduinen, sondern mindert sie. Nicht energische Abwehr und schroffe Grenzsperre schafft Beduinengefahr, sondern Lauheit und Nachgiebigkeit. Die Bewegung der Beduinen, die Ausbrüche der Araber hängen also von der Stärke der von ihnen bedrohten Gebiete ab. Diese müssten wir kennen, um über die ältesten Invasionen sprechen zu können. Wir kennen sie aber nicht. Denn die Denkmäler versagen da genau ebenso, wie die Prahlereien „mächtiger“ Völker immer versagt haben (vgl. die amtlichen und nichtamtlichen Äusserungen über die Japanergefahr in Russland vor 1906). Der Mangel an Nachrichten wird nun durch ein Spiel der Phantasie ersetzt. Es wird konstruiert, d. h. die Prämisse nimmt so vollkommen Besitz von dem Konstruierenden, dass er ihr Sklave wird. Winckler ist durch den Gedanken: „Die Semiten kamen aus Arabien“ zu einer schematischen Aufstellung von Semitenausbrüchen aus Arabien geführt worden. Seine Theorie wurde von den Jüngeren kritiklos aufgenommen und wird nun, auch an Stellen, die Ergebnisse der

Wissenschaft, nicht aber Lieblingsideen Einzelner, vulgarisieren wollen und sollen, als Ergebnis der Forschung hingestellt. Als Beispiel wähle ich hier die Darstellung der Semitenausbrüche aus Arabien in Otto Weber, *Arabien vor dem Islam* (Alter Orient III, 1, 2. Aufl.) S. 4 f. Es heisst da: „Vielleicht schon im 5. Jahrtausend ist das älteste Kulturvolk, das uns wenigstens in seinen Wirkungen noch historisch erreichbar ist, die Sumerer, semitischen Einwanderern erlegen. Als die „altbabylonischen" Reiche alt und morsch geworden, bringt eine neue, aus Arabien einwandernde Schicht am Ausgang des 3. Jahrtausend dort eine vollständige Umgestaltung der Verhältnisse hervor . . . . . Vom Anfang des 2. Jahrtausend ab dringen die Assyrer von Nordarabien her in Mesopotamien ein, und es dauert nicht lange, so fangen nachrückende aramäische Nomadenhorden an, das babylonisch-assyrische Kulturland durch stets wiederholte Einfälle zu beunruhigen. Die Minäer wandern nach Süden, Phönizier und Hebräer schieben sich allmählich an die Ostküste des mittelländischen Meeres vor, und bald beginnen die Chaldäer in Südbabylonien sich bemerklich zu machen. Fast tausend Jahre ist die Verteilung des vorderen Orients unter die semitischen Völker nicht wesentlich verschoben worden. Kleinere Umwälzungen haben naturgemäss immer wieder stattgefunden und auch von aussen her sind mit der Zeit immer nachdrücklichere und erfolgreichere Vorstösse gemacht worden, durch Perser und Meder, durch Römer und Griechen. Als aber das fremde Element drohte, dauernd sich hier und dort im vordern Orient festzusetzen, hat sich Arabien wieder auf seine alte Mission besonnen. Von dort aus hat sich vom 7. Jahrhundert nach Christus an unter dem Zeichen des Islam eine Evolution des Semitismus vollzogen, die an sieghafter Gewalt des Ansturms und an Ausdehnung alle bisherigen weit übertroffen hat. Unter ihren Nachwirkungen steht noch heut die Völkerkarte Asiens und Nordafrikas. Auch das Geistesleben vieler Millionen von Menschen wird

auf unabsehbare Zeiten unter ihrem Bann stehen. — Arabien hat also dem vorderen Orient die Bevölkerung gegeben, die wir in historischer Zeit dort finden". Dass die Sumerer allein die älteste Bevölkerung des Zweistromlandes gebildet haben, ist eine Behauptung, für die auch nicht der geringste Beweis erbracht ist. Was wissen wir denn von der frühesten Zeit Babyloniens und Elams? Vor dem, was uns jetzt älteste Schicht ist, lag Älteres. Die Bodengestalt spricht dafür, dass die Einheitlichkeit der Bevölkerung in dem ganzen Niederland zwischen dem syrischen Berglande im Westen und dem iranischen Randgebirge im Osten das Prius ist. Euphrat und Tigris boten kein Hindernis. Semiten sassen in der Syrischen, Mesopotamischen und Babylonischen Steppe wie im nördlichen Arabien. Die Semiten von Babylonien und Elam wurden durch nicht semitische Kulturvölker unterworfen und verschwanden unter ihnen. Aber sie erhoben sich wieder, verstärkt, verjüngt durch Zuzug aus semitisch gebliebenen Nachbargebieten, und setzten sich durch. Sie nehmen das Äusserliche (Schrift) der sumerischen Kultur an. Es ergibt sich jene semitisch-sumerische Mischkultur, die durch Kreuzung disparater Elemente so Ausgezeichnetes hervorbringt. Das ist auch nur Konstruktion. Aber sie ist genau ebenso richtig oder falsch wie die Hypothese von den sumerischen Ureinwohnern, die aus Arabien hervorstürzende Semiten überrannten. Nicht anders steht es mit den andern angeblichen Semitenüberfällen. Der in den Anfang des zweiten Jahrtausends verlegte beschäftigt Weber noch einmal S. 22 f.: „Am Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrtausends hat sich ein neuer Strom aus der Völkerkammer Arabiens über Vorderasien ergossen. Während die Kananäer, Assyrer, Phönizier, Hebräer und Chaldäer nach Nordwesten bez. Norden zogen, müssen damals die Minäer und vielleicht mit ihnen gleichzeitig Katabaner und Hadhramotiten nach Süden sich gewendet haben, und an der Ostküste [lies: Westküste] des persischen Golfes die Wüste umgehend,

im Süden der arabischen Halbinsel eingewandert sein." Die Minäer aus Norden kommen und die Ostküste Arabiens und den ganzen Südrand durchziehen zu lassen, liegt nicht der geringste Anlass vor. Es ist eine völlig willkürliche Behauptung. Das Reich Maʿīn tritt uns so ausgebildet entgegen, dass ein weniger Entwickeltes vorauszusetzen ist. Ob das Volk, das vor dem Reiche Maʿīn die Führung in Südarabien hatte, als Minäer bezeichnet werden darf oder nicht, dafür liegt kein Indicium vor. Welches Volk auch immer in Südarabien als semitisches zuerst sich festsetzte, seine Herkunft entzieht sich uns. Die Studierstubengelehrsamkeit freilich springt mit den Völkern um, lässt sie auf der Karte spazieren und konstruiert ihre Geschichte durch Jahrtausende hindurch unbekümmert um die Tatsache, dass im Leben des Einzelnen und der Völker es von Uranfang so war, wie es heute ist: dass es immer anders kommt als man denkt, und dass die Schlüsse aus Analogie nur in höchst beschränktem Masse zulässig sind. In jedem Falle ist die „Völkerkammer Arabien" aus der wissenschaftlichen Erörterung auszuschalten. Weil aus den Steppen Ostasiens mehrfach glückliche Beutezüge von Mongolen und Türken in das Westland mit dauernden Folgen stattgefunden haben, wird man jene nicht als „Völkerkammer" bezeichnen. Ebensowenig darf man Arabien eine Völkerkammer heissen, weil von 634 bis ca. 660 Arabien den grössten Teil der islamischen Räuberbanden stellte. Dann sind auch England, die Niederlande, Frankreich, Deutschland, alle Kulturländer, „Völkerkammern". Und Winckler selbst nimmt seinem Völkerkammergedanken alle Bedeutung, wenn er in der Übersicht zu Alter Orient I, 1² S. 36 von den „drei Völkerkammern (Arabien, Kleinasien-Europa, Ostasien)" spricht. Er merkt nicht, wie konsequentes Denken sein „Völkerkammer" hinfällig macht; denn was bleibt von Eurasien noch übrig? Die Frage der Völkerbewegungen und ihrer Gesetze, wenn man hier von Gesetzen sprechen darf, ist höchst kompliziert und lässt sich nicht erörtern

nach einem einfachen Schema[1]). Das Ausbrechen von Völkern findet statt aus Ländern mit schwacher und kulturell niedriger Bevölkerung und aus Ländern mit starker, hochentwickelter. Das hastige Generalisieren führt auch hier nur zu Schlüssen, die völlig in der Luft schweben, und diese führen zur Bildung der Legende, derselben Legende, wie sie im Alten Orient nicht bloss,

---

[1]) Für die Beurteilung der historischen Entwicklung in Ländern mit schweifender und sitzender Bevölkerung seien hier folgende Leitgedanken aufgestellt. Zunächst einiges Negative:

1. Die Expansion eines Volkes steht nicht in direktem Verhältnis zur Volkszahl, auch nicht zur wirtschaftlichen und kulturellen Bedeutung;

2. der Schluss aus dem zeitlich beschränkten Eingreifen eines Volkes in die allgemeine Entwicklung in einem bestimmten Falle auf Eingreifen zu anderen Zeiten ist unzulässig;

3. für den Zusammenhang von Bodenbeschaffenheit und kultureller Entwicklung lassen sich allgemeine Gesetze nicht aufstellen: wo Kulturmenschen hinkommen, wandeln sie Ödland in Kulturland; wo Barbaren hinkommen, machen sie aus dem Kulturland Einöden (Beduinen, Türken).

Positives:

1. Die Steppenbewohner (Nomaden) sind selbst bei geringer Anzahl imstande, Kulturreiche zu überrennen, wenn sie durch eine Autorität (Suggestion) zusammengeschmiedet sind, und wenn das Angriffsobjekt, an sich stark, zeitweilig durch innere oder äussere Kämpfe geschwächt ist;

2. sind Nomaden Herren von Kulturvölkern geworden, so nehmen sie schnell deren Fehler an und degenerieren; sie selbst tragen ihre Fehler in die Unterworfenen, die sie mit ihrem Blute versetzen;

3. haben diese halbzivilisierten Barbaren abgewirtschaftet, so beginnt entweder das Spiel von neuem, d. h. es kommt ein anderes Nomadenvolk und nimmt den gleichen Gang, oder aber ein Kulturvolk wird der Nomaden Herr; lässt das Nomadenvolk sich erziehen, so kann es einmal die Macht abschütteln, sonst geht es unter.

Nutzanwendungen:

1. Die Araber, d. h. die nordarabischen Beduinen, haben nur ein einziges Mal in die Weltentwicklung eingegriffen. Die Bedingungen waren gegeben: sie hatten einen Führer und die Nachbaren waren ohnmächtig. Nach jenem Ausbruch sind andere nicht vorgekommen. Dass vorher welche vorgekommen sind, anzunehmen

sondern überall das Werk teils naiven teils bewussten Schaffens ist, und wie ihre Bildung Winckler uns so meisterlich in seinem „*Die Legende*“ (Geschichte Israels II) geschildert hat. Einspruch muss erhoben werden dagegen, dass an die Spitze einer „gemeinverständlichen Darstellung“ der Satz gestellt wird: „Arabien ist die Völkerkammer der semitischen Rasse gewesen“.

2. Was man auch gegen die Akte von Algeziras sagen mag, sie ist ein Versuch, die Probleme zu formulieren und Lösungen vorzubereiten. Das ist wenig. Aber die Gefahr scheint beseitigt, dass hier ein starker Mann zum Schaden aller Mitberechtigten und zum

---

liegt kein Anlass vor. Vorübergehende Putsche, wie die Überrennung Vorderasiens durch die Palmyra-Araber unter Zenobia, gehören nicht hierher. Ob irgend eine Gruppe von Nichtarabern, die unter den Arabern wohnten, wie Jemener und Aramäer, Expansion über Arabien hinausgetrieben haben, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln; taten sie es, so war es nur in beschränktem Masse;

2. sobald die Araber zu Herren geworden waren, degenerierten sie: sie nahmen Sesshaftigkeit an, wurden aber nicht Kulturmenschen; sie blieben faul, wollten nur andere für sich arbeiten lassen, waren das rücksichtslose „Herren“-Volk; umgekehrt waren die alten Sesshaften in Nordarabien, wie die Bewohner Jatribs, auch innerlich Stadtmenschen, wurden aber durch ihre beduinische Umgebung herabgezogen;

3. die Herrschaft, welche die Araber in den drei grossen Gebieten der von ihnen unterworfenen Welt üben, verfällt nach kurzem Bestehen: im Osten werden sie völlig ausgeschaltet durch die Türken, ein anderes Barbarenvolk; im Westen wird ihnen Spanien bald bis auf einen kleinen Rest genommen, in Marokko gelingt ihnen die Verdrängung bezw. Assimilierung des berberischen Elementes nicht; im zentralen Gebiete wandeln sie sich durch die Mischung mit den alten Kulturvölkern (Jemenern, Aramäern, Ägyptern, Juden) in Kulturmenschen, beziehungsweise sie gehen in den alten Bevölkerungen auf, nicht ohne diesen üble Eigenschaften mitzuteilen; einen Schutz gegen den völligen Verfall der Mischbildungen gewähren die fremden Eingriffe: Völker von Jugendkraft frischen die Bewohner des zentralen Gebietes auf (Franken, Kurden). Die neusten Angriffe Europas bewirken einen Zusammenschluss der Mischvölker, die durch das Band der arabischen Sprache geeint sind.

Schaden des Objektes im Einverständnis mit einem andern starken Manne den Erfolg eines unlautern Wettbewerbes einheimst. Marokko muss allen Nationen in vollkommen gleicher Weise offen stehen. In welcher Richtung eine Schädigung des Landes selbst bei einer Annektion an Frankreich zu befürchten war, geht aus den in Ausführung 3 beigebrachten Tatsachen hervor: dem Schwankenden des französischen Charakters in Behandlung unterworfener Völker und der Zügellosigkeit und Skrupellosigkeit französischer Kapitalisten in annektierten Ländern. Sodann läge bei französischer Herrschaft ein Verlust für die Bevölkerung Marokkos in dem entgangenen Gewinn, an den Gütern der anderen Kulturvölker teilzunehmen. Diese haben keinen Anlass, ihrem Expansionstrieb, der genau ebenso berechtigt ist wie der französische, ein Gebiet von ± 440000 qkm mit ca. acht Millionen Seelen sich entgehen zu lassen. Ein Anderes ist, ob Frankreich nicht auf lange Zeit vor allen anderen Nationen einen bedeutenden Vorsprung haben wird. Die intelligenten und interessierten Kreise Frankreichs haben sich längst gesagt, dass der ein fremdes Land wirklich hat, der es kennt. So haben sie sich in einer Weise um die Erforschung des Landes bemüht, die die höchste Anerkennung verdient, und die ihnen bei dem allgemeinen Wettbewerb einen anhaltenden Erfolg sichert. Seit der Aufnahme der Arbeit Renous über Marokko[1]) in die *Exploration Scientifique de l'Algérie pendant les années 1840 à 1842* (Paris 1844 ff., 31 Bde.) haben ununterbrochen tüchtige Franzosen mit Aufbietung aller Kräfte, oft unter

---

[1]) E. Renou. *Description Géographique de l'Empire de Maroc*, Paris 1846. Dieses Werk enthält als Anhang: „Liste des Ouvrages relatifs à l'Empire de Maroc par ordre chronologique“ und „Cartes, Plans et Vues relatifs au même Empire“. Bis zum Jahre 1885 setzte die Bibliographie fort De La Martinière in der Bibliography of Morocco 1844—1885, die er seinem Werke „Morocco, Journeys in the Kingdom of Fez and to the Court of Mulai Hassan (London 1889) beigab.

Lebensgefahr, die Durchforschung des Landes betrieben. Die Arbeiten nicht französischer Forscher, auch die unserer Landsleute Rohlfs und Lenz, wurden eifrig studiert. Im Jahre 1904 bildete sich das Comité du Maroc, das mit der Unterstützung tüchtiger Kräfte und liberalster Publikation ihrer Ergebnisse einsetzte. Das Hauptorgan der wissenschaftlichen Erforschung Marokkos ist gegenwärtig die Mission Scientifique du Maroc, deren Arbeiten in den *Archives Marocaines* publiziert werden[1]. Es ist mehrfach gesagt worden, dass im

---

[1] Die Mission Scientifique du Maroc ist eine Institution, die dem Ministère de l'Instruction Publique untersteht (s. *Archives* VII, 464). Ihr Personal setzte sich nach Umschlag von Band VIII (November 1906) so zusammen: I. Conseil de Perfectionnement: Bureau und 20 Membres; das Bureau bestand aus: 1 Präsidenten (E. Étienne), 2 Vize-Präsidenten (Bayet und G. Louis) und 1 Secrétaire, Délégué Général, Trésorier (Le Chatelier); II. Membres de la Mission: E. Michaux-Bellaire, L. Mercier, L. Coufourier; Correspondants: M. Besnier, A. Joly, N. Slousch; Secrétaire de la Rédaction des Archives Marocaines: N. Giron. — Von den *Archives Marocaines* wurde Band I No. 1 herausgegeben im März 1904, von da ab erschien monatlich oder zweimonatlich ein Heft, von denen drei oder vier einen Band bilden; vom September 1906 ab erscheint zweimonatlich ein starker Band. — Der Inhalt ist vorwiegend historisch und geographisch. Hauptarbeiter an den *Archives* war der am 22. August 1906 in Tanger gestorbene G. Salmon, dessen hohe Verdienste um die Marokko-Forschung hier nicht gewürdigt werden können; ein warmer Nachruf ist ihm gewidmet von L. C(oufourier) VII, 463—473. Eine Vorstellung von dem Reichtum der *Archives* an wichtigen Abhandlungen gibt die folgende Aufzählung:

Salmon: 1. *L'Administration marocaine à Tanger* I, 1—37. — 2. *Le Commerce indigène à Tanger* I, 38—55. — 3. *La Qaçba de Tanger* (mit 2 Plänen) I, 97—126. — 4. *Les Institutions Berbères* (Übersetzung aus dem Arabischen) I, 127—148. — 5. *Une tribu marocaine: Les Fahçya* I, 149—261. — 6. *Les Chorfa Idrisides de Fès* I, 425—453. — 7. *Essai sur l'histoire politique du Nord-Marocain* III, 1—99. — 8. *Les Chorfa Filala et Djilala de Fès* III, 97—158. — 9. *Ibn Rahmoun* (Verfasser des anerkannten Adels-Lexikons mit vollständigen Genealogien) III, 159—265. — 10. *L'opuscule de Chaikh Zemmoury sur les Chorfa et les Tribus du Maroc* II, 258—287. — 11. *Un voyageur marocain à la fin du*

Comité du Maroc das gewinnsüchtige Kapital die Vorherrschaft habe, welches einzig schnelle und raubbauartige Ausbeutung des Landes will. Sollte dieser Vorwurf gerechtfertigt sein, so ist die Gefahr nicht allzugross. Marokko ist aus der Dunkelheit gezogen. Lichtscheue Machenschaften werden schnell entlarvt werden. Jedenfalls werden alle, die ein Interesse haben, dass die

---

XVIIIe siècle: la Rihla d'Az-Zeyān II, 330—340. — 12. *Les Dhaher* [Genealogieen] *des Qnāṭra d'El-Qçar* II, 341—349. — 13. *Le Dhaher des Oulad Baqqāl* II, 350—353. — 14. *Les Bḍaḍoua* II, 358—363. — 15. *Liste des villes marocaines* VI, 457—460. — Ausserdem zahlreiche Notizen (s. unter Geschichte, Verwaltung und Recht, Handschriftenverzeichnisse, Volkskundliches, Sprachliches).

Salmon und Michaux-Bellaire, *El-Qçar El-Kebit: Une ville de province au Maroc septentrional* (mit 1 Karte und 7 Tafeln, wovon eine Inschrift), II, 2,3—228. — *Les Tribus arabes de la vallée du Lekkoûs* IV, 1—151. V, 1—133.

Salmon (und L. Bruzeaux) [der Mitarbeiter ist im Titel fortgelassen], *Contribution à l'étude du droit coutumier du Nord-Marocain: De l'Association agricole et de ses différentes formes* III, 331—412.

Beachte ferner folgende Artikel:

Zur Geschichte und Geographie Marokkos: Slousch, *La Colonie des Maghrabim en Palestine* II, 229—257. — Slousch, *Etudes sur l'histoire des Juifs au Maroc* IV, 345—411, VI, 1—167. — Joly (mit Xicluna und Mercier), *Tétouan* IV, 199—343. V, 161—264. 311—430. VII, 1—270. VIII, 404—539. — Bresnier, *Géographie ancienne du Maroc* I, 301—365. — Joly, *Le Siège de Tétouan par les tribus des Djebala 1903—1904* III, 266—330. — Mercier, *Notes sur Rabat et Chella* V, 147—156. — Rezzouk, *Notes sur le Rif* VI, 398—410. — Coufourier, *Description géographique du Maroc d' Az-Zyany* (Übersetzung) VI, 436—456. — Mercier, *Rabat* VII, 296—349. — Coufourier, *Le Dhaher des Cibāra* [Genealogie] VII, 441—450. — Mercier, *Les Mosquées et la vie religieuse à Rabat* VIII, 99—195. — Coufourier, *Chronique de la vie de Moulay El-Hasan* VIII, 330—395. — Coufourier, *Un récit marocain du bombardement de Salé par le contre-amiral Dubourdieu en 1852* VIII, 396—403. — Notizen Salmons: I, 416—424 (Ein Marokkaner über die Eroberung von Tuat). III, 430—433 (Idrisiden-Schorfas im Mzāb).

Zu Verwaltung und Recht in Marokko: Michaux-Bellaire, *Les Impôts Marocains* I, 56—96. — Notizen Salmons

Entwicklung des Landes einen gesunden Verlauf nimmt, gut tun, die Augen offen zu halten. Deutschland kann, wenn es in den Wettbewerb um den in Marokko zu erzielenden Gewinn wirksam eintreten will, nichts Besseres tun, als was die Franzosen getan: das Land studieren und die Erkenntnis praktisch verwerten. Der Reichsregierung kommt dabei nur die Rolle wohlwollen-

---

II, 144—149. 150—153. 154—158. IV, 434f. Notizen Merciers IV, 168—180 (5 Notariatsakte). — Rezzouk, *Notes sur l' organisation politique et administrative du Rif* V, 265—275. — Mercier, *Cérémonial qui entoure l'arrivée du Sultan à Rabat* VI, 411—416. — Mercier, *L'Administration marocaine à Rabat* VII, 350—401. — Mercier, *Cinq pièces de notariat* III, 168—180. Notizen Salmons: II, 1, 144—149 (Grundeigentum im Gharb). II, 1, 150—153 (Ein Fall von Habus). II, 1, 154—158 (Das Tertīb). III, 434f. (Akt über eine Feuersbrunst).

Zur Wirtschaft Marokkos: Joly, *Un calendrier agricole marocain* III, 301—319. — Mercier, *Une opinion marocaine sur le monopole du tabac et du kif* IV, 152—167. René Leclerc, *Les Salines de Tanger* V, 276—282. — Besnier, *La Géographie économique du Maroc* VII, 271—295. — Joly, *L'industrie à Tétouan* VIII, 196—329.

Handschriftenverzeichnisse: Notizen Salmons V, 134—146 (Privatbibliothek in Tanger). II, 353—357 (Mss. in El-Qçar). VII, 451—462 (Handschriften über Alchymie in Fes). — Mercier, *Sur quelques Manuscrits arabes achetés à Rabat et à Salé* VII, 402—414.

Archäologisches: Bresnier, *Recueil des inscriptions antiques du Maroc* I, 366—415. — Ronflard, Bouvat et Rioche, *L'Art Musulman* [Bibliographie] III, 1—96 (auch neben Tisenhausens Bibliographie in *Zapiski* der Orient. Abt. der Archäol. Ges. Petersburg 1906 nützlich).

Die islamische Presse: Bouvat VII, 154ff., 326ff., 436ff., IV, 181ff., V, 157ff., VI, 183ff. (Höchst beachtenswert sind die Mitteilungen über die islamische Presse, die die seit November 1906 von der Mission du Maroc herausgegebene *Revue du Monde Musulman* regelmässig bringt, häufig mit phototypischer Widergabe einer charakteristischen Seite des besprochenen Blattes).

Wissenschaftsbetrieb: Michaux-Bellaire, *La Science des Rouāyā* V, 431—435.

Volkskundliches: Mercier, *Note sur la mentalité religieuse dans la region de Rabat et de Salé* VI, 423—435. — Michaux-Bellaire, *Une histoire de rapt* V, 436—442. Notizen Salmons:

der Förderung zu. In keinem Falle darf das Geld der Steuerzahler für wirtschaftliche Experimente verwandt werden, deren Erträge nur einer kleinen Gruppe zugute kämen. Sie darf und soll aber eins: in Marokko selbst einen Mittelpunkt schaffen für das Studium des Landes, der allen, die ernstlich sich unterrichten wollen, dient, und der von jeder politischen Färbung völlig frei ist. Ich denke an die Schaffung eines wissenschaftlichen Institutes, das in einem eigenen Heim gut vorbereiteten Männern Gelegenheit zu Spezialstudien gibt unter Beistand eines ständigen Leiters. Erfahrungen mit deutschen und fremdländischen Anstalten ähnlicher Art liegen vor. Die eigenartigen Verhältnisse Marokkos bedingen hier eine von dem Schema abweichende Gestaltung. Zwei Klippen sind zu vermeiden: 1. das Einnisten gelehrten Banausentums mit seinen kleinlichen Zänkereien um sprachliche und literarische Quisquilien und seiner hochmütigen Verachtung der nicht philologischen Forschung, seiner Unfähigkeit, den innigen Zusammenhang aller Gesellungsgruppen und ihrer Äusserungen zu begreifen, 2. die Beschränkung auf die Erscheinungen des Tages, die für die augenblickliche politische und wirtschaftliche Konjunktur von Bedeutung sind, m. a. W. das Herabsinken zu einer Auskunftsstelle. Die mittlere Linie wird nicht leicht zu finden sein: die Persönlichkeit des Leiters ist hier von der höchsten Bedeutung. Die Oberleitung dürfte am besten einem Verwaltungsrate

---

I. 262—272 (Volksglauben in der Gegend von Tanger). I. 273—289 (Heiraten der Muslime in Tanger). I. 290—297 (Dolmen von El-Mriès). II, 1, 100—114 (Brüderschaften in Tanger). II, 1, 115—126 (Marabuts in Tanger). II. 1. 127—143 (Die Cherqa der Derqâwa und die Cherqa Sûfja). III, 144—153 (Kanonen als Asil). III. 413—429 (Kult des Mûlâi Idris und die Schorfa-Moschee in Fez). IV, 412—421 (Legenden über Mûlâi Bû Selhâm).

Sprachliches: Mercier, *Influence des langues berbère et espagnole sur le dialecte marocain* VI, 417—422. — L.-R. Blanc, *Deux contes marocains en dialecte de Tanger* VII, 415—440. — Salmon, *Sur quelques noms de plantes en arabe et en berbère* IIIV, 1—98.

übergeben werden, der aus Gelehrten, Geschäftsmännern und Reichsbeamten zu bestehen hätte. — [Das Vorstehende war seit langem geschrieben, als ich Kenntnis erhielt, dass an die Gründung einer Deutschen Bibliothek in Tanger gedacht werde. Ich begrüsse freudig diesen Plan und sehe in ihm den ersten Schritt zur Verwirklichung des oben vorgetragenen Gedankens.]

3. Der Besitz von Algerien-Tunis ist Frankreich gesichert: wohlgemerkt, wenn es Frankreich gelingt, eine zielbewusste Politik mit Stetigkeit durchzuführen und die verbrecherischen Elemente im Zaum zu halten, die in rücksichtsloser Profitgier die Ehre und das Wohl ihres Landes aufs Spiel setzen. Leider reicht die Korruption, welche hier die wilde Spekulation mit schonungsloser Ausbeutung und einer Expropriation der Eingeborenen, die sich als gemeiner Raub qualifiziert, entfesselt hat, bis in sehr hohe Kreise[1]. Aber eins ist durchaus

---

[1]) Wertvolles Tatsachenmaterial enthält die Schrift *Le Protectorat Tunisien, ses fruits, sa politique* (3. Aufl., Paris, Dujarric 1905) von Jacques Bahar. Die Belasteten schelten diese Anklageschrift eine Schmähschrift, aber gerade die Empörung, die sie in gewissen Kreisen verursachte, zeigt, dass man sich getroffen fühlt. Die Hauptsachen stellte bündig zusammen Theobald Fischer in der Anzeige in Petermanns Mitteilungen 1905, Litt.-Bericht, Afrika No. 170. Bahar weist nach, dass die Regierung nicht den Mut hat, der unerhörten Wirtschaft einer gewissenlosen Bande Einhalt zu tun. Es handelt sich in Tunisien im wesentlichen um Geld- und Landspekulationen französischer Kapitalisten: es gibt nur etwa 800 französische Kolonisten, die einen unheilvollen Einfluss ausüben; unter diesem Regime sind bereits 130000 Sizilianer eingeführt, in denen Bahar eine grosse Gefahr sieht (allen Nichtfranzosen kann es nur recht sein, wenn grosse Mengen von Europäern in das Land geworfen werden: die einheimische Bevölkerung wird dadurch zur wirtschaftlichen Verteidigung, d. h. zum Gebrauch ihrer Kräfte und zum Aufgeben der tradierten Indolenz gezwungen). Die Invasion der französischen Kapitalisten mit ihrer Beutejagd und der fremden Landarbeiter haben es dahin gebracht, dass in Tunisien die anfangs freundliche Stimmung der Eingeborenen sich in den gleichen Franzosenhass verwandelt hat, der alles in Algerien durchdringt. „Man gewinnt vielfach den Eindruck, dass das Protektorat eine völlige Willkürherrschaft ist“ — so schrieb der

zuzugeben: es sind von Frankreich in seinen nordafrikanischen Besitzungen hohe wirtschaftliche und kulturelle Werte geschaffen worden. Unter den kulturellen steht voran die beginnende Zersetzung des Islams, eine Folge der gewaltigen Leistung, deren sich Frankreich im

---

nüchterne und kundige Fischer 1905. Festzustellen bleibt, wie das Gesetz über Landverkauf vom 13. September 1904 gewirkt hat, durch das die Republik, scheint es, die Angehörigen des Schutzstaates sichern wollte. Das Papier genügt nicht. Nötig ist auch die feste Hand, um die Hauptschuldigen unschädlich und ihr Unrecht gut zu machen Daran wird's wohl fehlen. — Neben den wirtschaftlichen Übergriffen der Landesherren gehen die geistigen, die sich hier in der künstlichen Unterbindung der Entwicklung äussern. Es scheint an nicht wenigen Stellen der perfide Grundsatz zu herrschen: die Muslime Algeriens-Tunisiens müssen möglichst in der geistigen Ausbildung beschränkt werden, damit sie nicht eine gefährliche Konkurrenz machen. Man versteht sonst nicht, warum nicht längst geschehen ist, was eines Tages kommen muss: die Errichtung einer Universität für Französisch-Nordafrika. Nach glaubwürdigen Mitteilungen ist die École des Lettres in Algier tatsächlich eine Universität, aber man scheut sich, das Kind beim rechten Namen zu nennen. Es würde sich dann auch die gegenwärtig geübte Ausschliessung der Muslime nicht durchführen lassen, denn eine Universität mit Religions- und Rassendünkel ist keine Stätte der Wissenschaft. Wie weit neben der Furcht vor den „Eingeborenen“, die an natürlicher Intelligenz es vollkommen mit Franzosen, Deutschen, Engländern, Italienern aufnehmen, die „rivalité du clocher“ wirkt und eine mächtige Clique in Paris sich gegen die Schaffung einer Anstalt mit dem stolzen Namen „Universität“ sträubt, bleibe dahingestellt. — Von neuerer Literatur erwähne ich noch: Saint-Paul, *Souvenirs de Tunisie et d'Algérie* (1904): „Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zum allgemeinen Verständnis des französischen Nordafrika“ (Th. Fischer); Loth (Gaston), *Le peuplement italien en Tunisie et en Algérie*, 1905: „Eines der besten Werke der französischen Literatur über Nord-Afrika“ (Th. Fischer); Passols, *L'Algérie et l'assimilation des indigènes musulmans*, 1903: „Die Studie verdient die besondere Beachtung militärischer Kreise“ (Th. Fischer). — Zu dem wichtigen Buch Ismaël Hamets, das S. 109 besprochen ist, äussert sich Th. Fischer so: „Wenn auch überall der französisch-optimistische Standpunkt des Verfassers, weit optimistischer als bei den meisten Franzosen selbst, in der so schwierigen Eingeborenenfrage hervortritt, so bietet das Buch manches Neue und

Heimatlande rühmen darf. Hier wurde der Kampf gegen den schlimmsten Feind der Menschheit, die organisierte Glaubensgesellung, welche jedes Mitglied der Gesellschaft bei seinem Eintritt ins Leben für sich reklamiert und den Reklamierten mit Gewalt und List bis an sein Lebensende an sich gefesselt zu halten sucht, mit einer Energie geführt, um die die gesitteten Nationen die französische zu beneiden haben. Der Islam ist grundsätzlich keineswegs anmassender als die anderen Kirchen, noch rücksichtsloser. Es gilt nur, in den Ländern, wo er Autorität hat, d. h. die Suggestion der einzigen und allein zulässigen Befriedigung des Glaubenstriebes übt, ihm die Schule, die Erziehung zu entreissen[1]) und ihn durch Einführung zahlreicher Elemente aus andern Vor-

---

Wertvolle. Der Verfasser legt, gewiss mit Recht, das grösste Gewicht auf den berberischen Grundstock der mohammedanischen Bevölkerung Nordafrikas". Ich freue mich, die Übereinstimmung des ausgezeichneten Kenners Nordafrikas mit dem feststellen zu können, was ich schon vor Jahren hervorgehoben habe. Vgl. Ausf. 4.

[1]) Ein fragliches Hilfsmittel wendet nach Zeitungsnachrichten neuestens Frankreich in seinen neuen Besitzungen in Westafrika an: es werden solchen Marabuts (diese gehören meist den Frankreich feindlichen Bruderschaften an), die sich bereit finden, ausser den Grundsätzen des Islams ihren Schülern die notwendigsten Kenntnisse im Rechnen und in der französischen Sprache beizubringen, Zuschüsse aus öffentlichen Mitteln gewährt. Daneben sollen Medersas errichtet werden. Solche Marabuts werden genommen, deren Hinneigung zum französischen Wesen sicher ist und die den Islam mit dem modernen Geist zu versöhnen suchen. Der Gedanke ist uralt, darum nicht weniger gescheidt: Bestechung. Der Islam hat sich am wenigsten zu beklagen und über unlautern Wettbewerb zu schreien. Denn was die Franzosen hier tun, ist das durch Koran und Sunna geheiligte *ta'līf alqulūb* „Sänftigung (Zähmung) der Herzen" — durch Gold und Goldeswert. Mohammed hat das Mittel mit grossem Erfolge angewandt, und die *mu'allafa qulūbuhum* „die Herzgezähmten" (Koran 9,60) sind eine bekannte Gruppe, die dem Islam nicht riecht. Grosse Unterschiede bleiben freilich in der Anwendung des Prinzips und ihrem Erfolge. Auf offenen Abfall seitens der Muslime ist kaum zu rechnen. Aber die Gewinnung einer Anzahl Marabuts zur Teilnahme am französischen Geistesleben kann immerhin den Anfang einer Infektion mit Frankentum bedeuten, die arge Verwüstungen anrichtet.

stellungskreisen in das innerste Mark des Volkes zu zersetzen. Das ist, wenn nicht gelungen, doch in erfolgreicher Weise begonnen. Eine bedeutende Arbeit über diese Wege Frankreichs in Nordafrika liegt vor in „*Les Musulmans Français du Nord de l'Afrique*" von Ismaël Hamet (Paris, Colin, 1906). Da wird die Frage der Überführung des islamischen Nordafrika in ein Stück Frankreich, d. h. in ein nicht unter dem Banne einer sogenannten „religiösen Idee" stehendes Land, systematisch und an der Hand eines grossen Tatsachenmaterials sowie der Gutachten der besten Kenner des Landes erörtert. Kennzeichnend für die Tendenz, die in Ismaël Hamets Werke Ausdruck findet, und die sich durch ihn in Frankreich Freunde erworben hat, sind die Worte, mit denen A. Le Chatelier sein „Avant-Propos" schliesst: „*Puisse . . . . . notre ,politique indigène' d'Algérie et de Tunisie devenir une politique d'instruction, de progrès social et d'émancipation, qui, de nos ,sujets' musulmans d'hier, fasse, demain, des ,concitoyens'*". Noch begegnet die Prophezeiung Ismaël Hamets in vielen Kreisen, namentlich in den akademischen der Hauptstadt, einem Misstrauen, das sich weniger auf Kenntnis der Verhältnisse als auf die Schwerfälligkeit dieser Kreise stützt, Neues zu erfassen, und auf ihre Abneigung, liebgewordene Anschauungen aufzugeben. Dazu spielen persönliche Antipathien hinein. Dass man den Kopf in den Sand steckt, hindert nicht, dass in der islamischen Welt eine Umwälzung vor sich geht. Vielfach hat man bei intelligenten Muslimen, die in Europa studieren, eine beträchtliche Anpassung an westliches Denken festgestellt. Ich persönlich kenne nicht wenige Fälle. Scharf trat es mir entgegen bei einem tunisischen Muslim, dem ich bei einem Aufenthalte in Paris im Mai 1907 begegnete. Er hatte seine medizinischen Studien in Bordeaux absolviert und zeigte deutlich das Beherrschtsein durch die westlichen Ideen. An der Ehrlichkeit seiner Äusserungen war deshalb kein Zweifel, weil er mit Lebhaftigkeit den Islam zu retten suchte. Noch halten die von einer

gründlichen fränkischen Bildung angefressenen Muslime an der Vorstellung fest, dass der Islam keine kulturfeindlichen Elemente enthalte, unter der Konzession, dass die einzige Quelle des Islams der Koran sei. Aber diese Vorstellung führt zwingend dazu, das Kulturfeindliche, das in Wirklichkeit im Koran ist, durch Interpretation zu eliminieren. Und das ist der erste Schritt zur völligen Lossagung von dieser Quelle und den auf ihr ruhenden religiösen Vorstellungen: denn, ist der schlimmste im Koran steckende Kulturfeind, das Verbot der Kritik, ausgeschaltet, so macht diese Kritik auch vor dem Koran nicht mehr halt. Es ist nicht unmöglich, dass das afrikanische Frankreich dem Mutterlande noch einmal diese Wohltat der Befreiung des Geistes wiedererstattet. Trotz der glänzenden Geister, die Frankreich besitzt, trotz der hohen Kultur, die einen bedeutenden Teil der Nation durchdringt, ist die Herrschaft der Kirche gewaltig. Denn es fehlt der Masse der Franzosen die Energie des Denkens und die Stetigkeit des Wollens. Man wird nicht gerade behaupten, dass Africa Minor die ethisch hochstehenden Franzosen bei sich sieht: zu ihm kommen grossenteils Männer von einem starken, nur zu starken Wollen. Die Afrikaner aber, die nach Frankreich gehen, sind die Auslese, und sie gehen zur geistigen und sittlichen Auslese. So kommen Momente zusammen, die die Muslime Französisch-Afrikas glücklich befruchten. Nicht wenig wird gewirkt durch die Tendenz, Französinnen zu heiraten, die in der Mehrzahl gut gebildete und intelligente Personen sind und erziehlich wirkende Hausmütter werden. Sicher ist, dass sich in Französisch-Nordafrika ein ungeheurer Wandel vorbereitet. Als Ergebnis lässt sich voraussehen: der Verlust Nordafrikas für Frankreich in politischem Sinne, der Gewinn Nordafrikas für die Weltkultur mit innigstem Anschluss an Frankreich, bei dem kulturell und wirtschaftlich das alte Mutterland unvergleichlich besser fahren wird als bei dem aufreibenden Kampfe um einen Besitz, der auf die Dauer nicht zu halten ist.

4. Nicht oft und stark genug kann hingewiesen werden auf die Wichtigkeit des berberischen Elementes in Nordafrika für dessen innerliche Anschliessung an die fränkische Welt. Brauchbares Material für die Berberfrage findet sich in dem inhaltreichen „*Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIV*ᵉ *Congrès des Orientalistes par les Professeurs de l'École Supérieure des Lettres et des Médersas*" (Alger, 1905); vgl. dazu mein Referat in Zeitschrift für Assyriologie XIX (1906), 342 ff. Wie Ismaël Hamet (s. Ausf. 3) darüber denkt, geht hervor aus seinen Schlussworten: „*Les éléments divers dont se compose la société africaine de l'Algérie sont appelées à s'unifier, en s'incorporant des éléments européens, mais au bénéfice de la prédominance croissante de la race berbère*".

5. Die Bezeichnung der sogenannten Arabischen Halbinsel als „Arabien" beruht auf einer Legende und hat zu verhängnisvollen Irrtümern Anlass gegeben, wie auch heut noch die Wissenschaft unter ihrem Einfluss steht. „Arabia" ist eine künstliche Schöpfung der systematisierenden Alten, der nichts im Sprachgebrauch der Bewohner entsprach. Sie entstand als denominatio a potiore, da die Araber, d. h. die Beduinen, den Alten als das potius erschienen. Das war ein Irrtum. Die gesegneten Gebiete des Jemen hatten seit Urzeiten eine sesshafte Bevölkerung, deren Sprache der der Araber verwandt war, die sich aber in Lebensgewohnheiten, Vorstellungen, auch im Physischen von ihnen unterschieden — feindliche Brüder, als deren Exponenten Kain und Abel schon sehr früh dem Betrachtenden entstanden. Es ist kennzeichnend, dass die wichtige Urkunde Gen. 10, in welcher die ethnisch-politischen Vorstellungen der geistigen Führer Israels um 800 v. Chr. niedergelegt sind, nichts von Arabien und Arabern weiss. Ihr sind die sesshaften und die schweifenden Bewohner des grossen Gebietes, das „Arabien" und Suri im Sinne von KAT[3] 177, d. h. die Steppe rechts und links vom Euphrat umfasst, Brüder, aus der Anschauung der Ver-

wandtheit ihrer Sprachen. Peleg und Joqtan sind mit Aram die Vertreter der syrisch-arabisch-babylonischen Interessensphäre gegenüber der ägyptischen, repräsentiert durch die Nachkommen Hams, zu denen hier die ethnisch jenen verwandten Bewohner des syrischen Küstenlandes als Kena'an gerechnet sind. Der Name Peleg ist erhalten in Fallūğa am Euphrat. Unter den Nomaden der Gruppe Peleg erkennen wir die Bewohner von Sarūğ zwischen Bireğik und Ḥarrān in Serūg Gen. 11.20 ff. Dieser Gruppe teilt die Urkunde den legendaren Stammvater der Juden zu. Der Clan, der aus dem Euphratlande in das syrische Küstenland zog, und dessen Kämpfe die Legende an den Namen Abram (Abiram, vielleicht aus *abī arām*, Vater der Aramäer, entstanden) knüpft, bildete nur einen verschwindenden Teil der Nomaden, die als Schweifegruppe neben der sesshaften Gruppe Joqtan stehen. Als die Abramiden sich kanaanisiert hatten, wollten sie von der Zugehörigkeit zu dem östlichen Schweifevolk nichts wissen und degradierten es zu unebenbürtigen Nachkommen Abrams, eine naive Fälschung, wie sie unzählige Male vorkommt. Wann für die Nomaden Suris und der Halbinsel Arabien der Name Araber aufgekommen ist, wissen wir nicht. Das Königreich Aribi als „Reich der Araber“ unter Tiglat Pileser III. ist nicht gesichert. Wo im Alten Testament *'arāb* und *'arbīm* vorkommt, ist die Grenze zwischen Gattungsname und Eigenname fliessend.

6. Scharf zu trennen ist von der historischen Betrachtung die geologische. In der Zeit, aus der uns Berichte vorliegen, oder in die uns die vorliegenden Berichte klar sehen lassen, haben Veränderungen in Klima und Bodenverhältnissen nicht in einem Umfange stattgefunden, der die Entwickelungsmöglichkeiten bedingt. Abzulehnen sind daher die Konstruktionen des Principe di Teano[1]), der von der Darstellung Winck-

[1]) *L'Arabia nella Storia del Mondo* in: Nuova Antologia vom 16. Januar 1907 (auch im Sonderdruck erschienen, Rom, 1907).

lers geleitet, in dem ältesten Arabien ein einheitliches Land von hoher Kultur, mit mächtigen blühenden Reichen sieht, und — das ist das Neue in seinen Ausführungen, auf das er Wert legt — die Verelendung des Gesamtgebietes, die einige Zeit vor dem Islam eingetreten sei und zu dem Ausbruch der Beduinen geführt habe, auf eine geologische Umwälzung zurückführt.

7. Hamdani teilt (*Gazîra* 47 f.) Arabien nach den ʿArab, die es auch in ihren Gedichten so halten, in fünf Teile: 1) Tihāma, 2) Alḥiǧāz, 3) Naǧd, 4) Alʿarūḍ, 4) Aljaman. Diese angebliche Einteilung der Araber ist eine Vermischung von zwei Klassierungen, die auf verschiedener Betrachtung beruhen: die eine, Tihāma und Naǧd, geht aus von der Scheidung in Niederland und Hochland, sofern sie durch den nordsüdlich streichenden Gebirgszug geschieden sind, die andere, Alḥiǧāz, Alʿarūḍ und Aljaman, geht aus von Differenzen der Bodenbeschaffenheit, mit denen solche der Bevölkerung eng verbunden sind. Diese Verschiedenheiten wurden von den Bewohnern Arabiens immer weit lebhafter empfunden als die von Niederland und Hochland. Sie finden ihren Ausdruck in der schematischen Darstellung: Alḥiǧāz = Land ʿAdnāns oder Nizārs, Alʿarūḍ (mit Jamāma und Albaḥrain) = Land Tamīms, Aljaman (auch ʿUmān umfassend) = Land Qaḥṭāns.

8. *ʿarab* „Araber“ hat bis jetzt der Deutung getrotzt. Die Wetzsteinsche Zusammenstellung mit ערב „dunkel sein“ (עֲרָבָה „Steppe“ = Dunkelland, unbekanntes Land) scheitert schon daran, dass diesem ערב غرب, nicht عرب entspricht. Will man das Hebräische heranziehen, so kommt einzig ערב mit dem Begriff des Verschlungenseins, Gemischtseins in Betracht, vgl. عَرِبَ vom Magen: in Unordnung sein. Dann wären *ʿarab* die miteinander Verschlungenen, Vermischten, in denen die soziale Schichtung der geordneten Gesellschaft nicht herrscht, die Steppenbewohner als „wüste“ Masse gegenüber den organisierten Kulturländlern. Mit Stolz

nannten sie sich selbst so, die Gebundenheit und Ordnung verachtend in den frühesten Zeiten wie heut. Von der Grundbedeutung des Namens wusste man längst nichts mehr, als Muḥammad auftrat. Aber die Beschränkung des Namens *ʿarab* auf die Schweifenden hat sich durch die Jahrhunderte bis heut erhalten. Heut ist *ʿarab* = Beduinen (der einzelne *ʿarabī* und *aʿrābī*). In der südarabischen Inschrift Glaser 618 sind die אערב (اعراب) von Z. 8 „Beduinen". Es bedarf keines Beweises, dass es zwischen den Arabern-Nomaden der wenigst berührten Steppe und den Bewohnern uralten Kulturlandes ungezählte Mittelstufen gab und gibt. Die meisten Orientalisten tun, was der Stubengelehrte tut: sie klassieren „scharf". Hie Beduinen, hie Sesshafte. Der Beduine ist dann der reine Wilde, der nur sein Kamel kennt. Etwas freier sind schon die, die von wilden und zahmen Beduinen sprechen, von reinen Nomaden und Halbnomaden. Aber das Wesentliche wird übersehen. Auch die arabisch sprechenden Halbnomaden, mag man sie nun so oder „halbsesshafte Schafzüchter" nennen, waren und sind „ʿarab", d. h. stehen der stetigen Arbeit an der Scholle, wie der Landbau sie fordert, der nur durch unablässige Übung zu erwerbenden Fertigkeit des Handwerkers und dem einen modus vivendi findenden Zusammenleben verschiedener Gesellungsgruppen in dauernder Sesshaftigkeit innerlich fern, verachten sie. Das ist das punctum saliens[1]). Die äussere Stellungnahme ist natürlich sehr verschieden. Sie schwankt zwischen der grössten Ungebundenheit, dem reinen Raub- und Diebsleben und der Annäherung an das Kulturleben in Annahme fester Wohnplätze und friedlichem Verhalten zu der organisierten Gesellschaft. Dieses friedliche Verhalten kann zum Aufgehen in der Kulturgesellschaft führen, hat es aber keineswegs zwingend zur Folge. Entscheidend für die Überführung der Nomaden in die

---

[1]) Scharf trat mir das Wesen des Halbbeduinen entgegen in meinem Liedergewährsmann Chamīs, über welchen s. mein „Lieder der Libyschen Wüste", Einleitung.

Sesshaftengruppe sind: 1) die Blutmischung, zu der der Sprössling nomadischen Vaters und nomadischer Mutter, selbst wenn Halbnomadentum vorliegt, bei der Verachtung der Sesshaften schwer zu bewegen ist; die Abneigung wiegt aber geringer als die andern Momente; 2) das materielle Interesse, das bei dem Beduinen stark ausgebildet ist, und 3) die Vorstellungsgesellung; da der Beduine von lebhafter Phantasie und für geschickte Rede empfänglich ist, so kann er trotz seiner Gleichgültigkeit gegen die Ideenwelt der Sesshaften, namentlich in religiösen Fragen, für eine tätige Parteinahme gewonnen werden, wenn er klug bearbeitet und namentlich seiner Habgier ein Köder hingeworfen wird. Die Geschichte zeigt, dass der Islam aus den ʿarab zum Teil arabisch sprechende Sesshafte machte, die sich, nicht ohne Berechtigung, *aulād ʿarab* nannten und nennen. Diese arabisch sprechenden Sesshaften sind ethnisch und sozial etwas völlig anderes als die ʿarab, sie sind vor allem stark differenziert, je nach dem zweiten Kompositionselement, das in ihnen neben dem arabischen Element steckt. Doch besitzen diese Araberbastarde ein wichtiges Band, das sie miteinander und mit den rein gebliebenen ʿarab-Beduinen — verbindet: die Sprache. Die Kraft dieses Bandes ist so gross (und sie wächst täglich), dass das Wort ʿarab im Begriff ist, eine neue Bedeutung anzunehmen: „Angehörige der arabisch sprechenden Volksgruppen, ohne Ansehung der ethnischen Eigentümlichkeiten, der Vorstellungen (Religion), des sozialen Verhältnisses (Nomadentum).“

9. Kaum zweifelhaft ist, dass die israelitische Bevölkerung Südsyriens im späteren jahwistischen Sinne in ihrem Hauptteile beduinischen Ursprungs ist. Sicher ist es der Teil, der in der 1896 entdeckten Inschrift Merneptaḥs, des Sohnes Ramses' II. (um 1230) als *jsirʾr* d. h. Israel unter den vom Könige gedemütigten Feinden genannt wird. Der Umfang des Namens war damals weit kleiner als zur „Richterzeit“, in der sich das Volk Israel konstituierte. Jenes Israel gehört zu den *šasu*

gegen die Sethos I. (ca. 1320—1300) seinen ersten Krieg führte, d. h. die „Räuber“ (vgl. hebr. שׁסה), die Beduinenstämme der Sinaihalbinsel, die „sich auf dem Gebiet von Charu (Palästina) festgesetzt hatten“. Und Šasu, Beduinenstämme, sind auch die Invasoren, über deren Heimsuchung in den Amarnabriefen geklagt wird, und die als Suti und Sa-gas bezeichnet werden, gelegentlich in den Briefen des Abdchiba von Jerusalem als Chabiri[1]), d. i. eben Hebräer. Doch dieses Element des späteren „Volk Israel“ ist nur das, das von Osten kam, und das in der jüdischen Überlieferung durch die Jakobsagen gekennzeichnet ist. Daneben steht ein anderes, das direkt von Süden eindrang und alsbald mit dem anderen weiter nördlich sitzenden in Konflikt geriet, wenn auch beide Gruppen denselben Gott, den Sinaigott Jahwe, verehrten: es ist das unter verschiedenen Namen auftretende Edomitertum Die Verehrung desselben Gottes, das Jahwekult-Band, schweisst die beiden Beduinengruppen, die sich immer mehr in ein sesshaftes Volk umwandeln, zusammen[2]), und sie werden

[1]) Winckler will das Ideogramm Sa-gas geradezu Chabiri lesen, s. KAT 196 f.

[2]) Die Parallele in der Zusammenschweissung der Araber durch das Allahkult-Band liegt auf der Hand. Hier sind wir über den Prozess und seine Begründer weit besser unterrichtet. Man denke sich, der Islam habe sich nur einem Kulturreiche gegenüber befunden, dem persisch-zoroastrischen, und es seien alle Nachrichten über sein Wesen vor der Zeit der vollkommenen Eroberung verloren gegangen bis auf die Fabeleien des verperserten arabischen bezw. des islamisierten persischen Priesterstandes. Welches Bild hätten wir dann wohl vom Islam? Einiges würden wir durch Schlüsse wahrscheinlich machen. Aber für das Wichtigste würde es immer bei dem non liquet bleiben. So ist es müssig, über die einzelnen Phasen der Jahwe-Religion zu spekulieren, bis sie den Zustand erreicht, in dem ihre äusseren Formen sich scharf abheben, d. h. bis zu der Zeit, wo die Priester diese Form in einer dem legendaren Stifter in den Mund gelegten Sammlung der rituell-gesetzlichen Vorschriften formulieren. Woher diese Vorschriften stammen, kommt hier nicht in betracht. Nur das sei bemerkt, dass sich in ihnen weder spezifisch arabische noch spezifisch nomadische Elemente erkennen lassen.

der alten Kulturbevölkerung des Landes gefährlich. Aber welches semitische Ethnos auch immer den israelitischen Eindringlingen das Hauptkontingent geliefert haben mag, diese Eindringlinge erlagen jedenfalls der höheren Kultur der Überfallenen. Sie nahmen deren Sprache und vieles aus ihrer Vorstellungswelt an. Auf die eigene Sage wurde die der Kanaanäer gepfropft, und das unorganische Ganze entstand, das uns der Hexateuch bietet. Die Hauptwandlung war die des aggressiven Nomadengesindels in ein fleissiges Bauernvolk, das nun selbst die Angriffe der Räuber — und die waren vorwiegend Araber-Nomaden — abzuwehren hatte, und wo es anging, die Pflöcke des Kulturbereiches weiter steckte.

Solche Kämpfe hatten keine Bedeutung neben den Bewegungen der Grossstaaten, gegen die Israel und Juda als Zwerge erscheinen, und denen sie ja auch zum Opfer fielen. Ägypten hatte an seinen syrischen Abenteuern, die ihm durchweg schwere Opfer auferlegten, genug, sobald der grosse absolutistische Militärstaat Vorderasiens mit einer Expansionspolitik einsetzte, die notgedrungen die ganze syrische Küste in ihr Machtbereich einbezog. So mögen die wenigen Beziehungen, die Ägypten mit Nomaden sicheren arabischen Ursprungs hatte, unerörtert bleiben. Aber auch die Beziehungen der Assyrer zu den Arabern liegen keineswegs so klar, dass sich Sicheres über Nordarabien sagen lässt. Es ist festzuhalten, 1. dass immer nur ein minimer Teil der Bewohner der Kulturländer die Steppengebiete aus eigener Anschauung kennen lernte, 2. dass die Bewohner der Steppe selbst, mit geringen Ausnahmen, nur einen Überblick über die von ihnen bestrichenen Gebiete hatten, und dass sie, wenn sie in Kulturländer kamen. leicht generalisierten und ihre Hörer zum Generalisieren veranlassten, 3. dass die offiziellen Urkunden des alten Orients von Flunkereien und Missverständnissen wimmeln, und namentlich ihre Berichte über fremde Völkerschaften mit der grössten Vorsicht aufzunehmen sind. Die Annahme von mächtigen Reichen in Nordarabien ist trotz

der „Könige“ und „Königinnen“ der Urkunden durchaus unzulässig. Einzelne Namen, die in den keilschriftlichen Denkmälern vorkommen, beweisen gar nichts. Die Geschichte zeigt uns in Arabien (in dem oben angegebenen weiteren Sinne) zwei grosse Gruppen von Bewohnern: A. Sesshafte, B. Nomaden. Nur die Nomaden sind Araber und mögen hier, weil der spätere Sprachgebrauch „Araber“ auch auf die Sesshaften sich ausdehnte, Beduinen genannt werden. Die Sesshaften gehörten ethnisch und sozial einer ganz andern Gruppe an, an der wahrscheinlich Afrika einen nicht unbedeutenden Anteil hat. Lokal verteilen sich die Sesshaften und die Beduinen so, dass die Sesshaften in geschlossener Gruppe im Süden, Jemen, wohnen. Die Beduinen sind durch die ganze Halbinsel zerstreut: sie sind am zahlreichsten, wo der Steppencharakter vorherrscht, also im Norden; doch finden sie sich auch in den Steppenregionen Jemens. Aus diesem Grunde empfiehlt es sich nicht, von Nordarabern und Südarabern zu sprechen, sondern von Jemenern und Beduinen (Arabern). Der Kampf zwischen den beiden Gruppen war allzeit ein erbitterter. Die Beduinen suchten immer und suchen noch heute in das Kulturgebiet einzudringen und wie die Heuschrecken es zu verwüsten. Dagegen haben die Kulturgegenden nicht immer die Kraft, Land, das von Beduinen in Besitz genommen ist. und das kultivierbar ist, in ihr Bereich zu ziehen, namentlich aus den nicht seltenen Oasen, die im Steppenbereich sich finden, das zu machen, was aus ihnen zu machen ist. Im alten Arabien besassen die Jemener eine energische und intelligente Bevölkerung, kultivierende Kraft in hohem Grade. Daneben dringt ein fremdes Element in Arabien ein, das bewusst den Beduinen (Arabern) Terrain abzugewinnen sucht, freilich auch mit dem in gleichem Sinne wirkenden im Süden Arabiens in Konflikt gerät. Das sind die Aramäer. Ob es auch eine Gruppe nichtsesshafter „Aramäer“ je gegeben hat und wie wir diese ethnisch zu klassieren haben, bleibe hier dahingestellt. Hier handelt es sich

nur um die aramäischen Bewohner des syrischen Kulturlandes. Diese machen beständig Vorstösse in das Bereich der Beduinen, sei es, dass sie sich in den Oasen festsetzen als Herrschende, sei es, dass sie beduinische Staatenbildungen unterstützen. Jemener und Aramäer auf der einen Seite und Araber auf der andern Seite wirken beständig aufeinander. Dieses Wirken in eine Formel zu bringen, ist falsch. Es ist so mannigfaltig wie es das Leben ist. Wir können nur fragen: was hat sich tatsächlich als Wirkung ergeben? und welche allgemeinen Gesichtspunkte (sogenannte „Gesetze") ergeben sich aus den Einzelfällen? Von vornherein lässt sich annehmen, dass da, wo es zeitweilig zu einem friedlichen Zusammenleben der feindlichen Elemente kommt, d. h. wo das eine sich dem andern fügen muss, Blutmischungen und Wesensausgleichungen stattfinden. Dabei ist nicht gesagt, dass die politisch herrschende Macht immer die gebende ist. Graecia victa . . . . . In den Mischgebilden scheint im allgemeinen das aramäische Element grössere Geschmeidigkeit gezeigt zu haben als das jemenische. Die Aramäer lassen den Beduinen den Herrscherdünkel, beuten sie aber gründlich aus und beherrschen ihre literarische und damit in der Hauptsache die geistige Betätigung. Die Jemener sind die stolzen Herren gegenüber den Beduinen in ihrem Machtgebiet; sobald es aber mit der jemenischen Herrlichkeit aus ist, assimilieren sie sich dem Arabertum wunderbar schnell. Die beständige Gefahr, die das Beduinentum für die Kulturgebiete in Arabien selbst und am Rande der syrisch-arabischen Steppe bot, wurde dadurch beschworen, dass die Beduinen nie einig waren. Erst die Zusammenschweissung durch Mohammed machte sie zu dem gefährlichen Keil, der sich überall in die festgefügten Kulturgebilde hineinschob. Wie die Beduinen selbst zum Teil dem Einfluss der Kultur unterlagen, wird später gezeigt werden. Im allgemeinen hat der Sieg des Beduinentums geradezu vernichtend gewirkt. Es kommt nirgends und nimmer im Islam zu Staats-

bildungen, die in einer kontinuierlichen Entwicklung einen hohen Grad der Blüte erreichen. Das Springende, Überraschende, Unstetige des Beduinentums wirkt überall, auch bei den Völkern mit altem Kulturbesitz, die dem Islam verfallen und mit ihm den Erbfehler des Arabertums übernehmen. Immerhin ist der arabische Staat, den Omar (nicht Mohammed!) schuf, ein gewaltiges Gebilde, das seine Bedeutung dem staatsmännischen Genie dieses gewaltigen Mannes, der zeitweiligen Anpassung der Araber an den Staatsbegriff der alten Kulturvölker und dem Einfluss der islamisierten Nichtaraber, vor allem der Jemener, dann auch der Aramäer und Kopten verdankt. Man hat wohl behauptet, genau wie es im Islam zu einer Zusammenballung der beduinischen Elemente zu einem Vorderasien überflutenden staatlichen Gebilde gekommen sei, so müsse auch in gewissen nicht näher zu bestimmenden Perioden vorher die gleiche Erscheinung stattgefunden haben. Dieses „Muss“ ist abzuweisen, es ist von einer Analogie nur ceteris paribus zu sprechen. Die cetera jener geheimnisvollen Zeit, in der angeblich die grossen Überflutungen mit Arabern vor sich gegangen sind, kennen wir nicht. Solange nicht die Tatsache des Bestehens arabischer Reiche vor dem Islam urkundlich nachgewiesen ist, ist die Vorstellung von diesem Bestehen abzuweisen. Bis jetzt ist nicht der geringste Beweis dafür erbracht. Die Analogieschlüsse, die das Wichtigste übersehen (vgl. Ausf. **1**), bringen uns nicht weiter. Gegenstand der Betrachtung ist für uns das, was vor dem Islam tatsächlich an geschlossenen Gruppen in Arabien vorhanden war, sei es, dass sie politisch hervortreten, sei es, dass wir Spuren irgend welcher Art von ihrer Betätigung haben. Eine Sonderstellung nehmen die staatlich organisierten Gruppen in Jemen ein, die Seite 4 genannt sind (vgl. Ausff. **10**—**18a**). Die Gruppen Nordarabiens, die wir erkennen können, lassen sich so klassieren:

A. Gruppe aramäischen Charakters,
B. Gruppe jemenischen Charakters,

C. Gruppe arabischen (beduinischen) Charakters.

Gruppe A wird dargestellt durch die Aramäerkolonie der Oase Taimā; vgl S. 35.

Gruppe B zeigt uns zunächst in hoher Blüte Alʿola, den Aussenposten der Minäer an dem grossen Überlandwege durch Arabien (vgl. Ausf. **110**), 2. Jaṯrib; wir können kaum zweifeln, dass die Minäer diesen wichtigen Punkt, den sie auf dem Wege nach Alʿola passieren mussten, besetzt und befestigt hatten; über seine Erwähnung in den Inschriften siehe Ausf. **69**; zur Zeit Mohammeds sitzen dort die südarabischen Sippen Aus und Chazraǧ: es ist nicht unwahrscheinlich, dass Jaṯrib in ununterbrochener Folge von den Zeiten der Minäer an in den Händen südarabischer Kolonisten gewesen ist. Zweifelhaft ist der jemenische Charakter folgender Gruppen: 1. das vornabatäische Maʿān, 2. Mekka, 3. die Ghassaniden, 4. die Lachmiden. Dass Maʿān von den Minäern bestrichen wurde, ist kaum zweifelhaft (vgl. Inschrift Gl. 1155); wie sich die Minäer bei diesem Übergriff auf ägyptisches Gebiet (denn Maʿān war die Hauptstadt von Ostägypten oder Ost-Musri) mit der Zentralregierung des Landes im Niltale auseinandersetzten, wissen wir nicht; wir können nur annehmen, dass die Invasion des ägyptischen Reiches durch die Jemener unter dem Schutze innerer Wirren vor sich ging, wie auf solche Gl. 1155 schliessen lässt. Mekka war zur Zeit Mohammeds in der Hand halbsesshafter Beduinen (Araber). Die Vorgeschichte ist von der islamischen Tradition möglichst verdunkelt; doch lässt sie den Kampf von Jemenern und Beduinen um die Stadt erkennen, und ist Glasers scharfsinnige Vermutung, dass in dem Makoraba der Alten *makrab* „Weiheort“, „Tempel“ stecke, richtig, so haben wir an zeitweiliger jemenischer Besetzung nicht zu zweifeln. Die Gruppen der Banu Ghassān und Banu Lachm, die den staatlichen Gebilden am Ostrande Syriens und am Westrande Babyloniens den Namen gaben, werden gewöhnlich als südarabisch angesehen. Diese Tradition, die wir an-

nehmen dürfen, sagt uns aber nicht, ob sie den sesshaften oder den nomadisierenden Bewohnern Südarabiens angehörten. Was wir von ihnen wissen, zeigt sie uns nicht im Lichte der hochkultivierten Jemener, sondern in dem von der Kultur beleckter Beduinen. Ihre Sprache ist arabisch, nicht jemenisch. Dass sie in der Schrift unter dem Einfluss der Nabatäer stehen, beweist nichts. Das Einzige, was man etwa daraus folgern könnte, ist dass sie das Bedürfnis literarischer Betätigung erst empfunden haben, als sie in die aramäische Kultursphäre eingetreten waren, also nach der Auswanderung aus dem südarabischen Ursitz. Ist diese Konstruktion richtig, so gehören sie der Gruppe C (beduinischen Charakters) an.

Die Gebilde der Gruppe C sind nicht einheitlich. Ein einziges unter ihnen zeigt eine ferne Verwandtschaft mit dem Araberstaate Mohammed-Omars. Palmyra, in der Steppe gelegen, ist sicher seit Urzeiten wichtiger Rast- und Stapelort eines grossen Handelsweges gewesen wie Mekka. Diese Oase war der Ruhepunkt in den zwölf Marschtagen, die Damaskus von dem ihm nächstgelegenen Punkte des Euphrattales trennen. Dass aus solchem Platze etwas zu machen war, konnte den Kulturmenschen, die über diese Punkte exportierten und importierten, nicht verborgen bleiben. Die Gefahr war immer das Beduinengesindel. Mit ihm fertig zu werden, gab es zwei Wege: 1. die militärische Besetzung des Platzes. 2. Organisierung der beduinischen Räuber. In Palmyra können wir verfolgen, wie die schlauen Aramäer den Arabern das Interesse am Geschäft beibrachten und die ihnen von Natur widerstrebende Unterordnung unter eine Sippe, deren intelligentere Glieder sich mit den aramäischen Ausbeutern verständigten. In Mekka scheinen die Juden das Geschäft besorgt zu haben, das in Palmyra die Aramäer machten. Doch haben offenbar in Mekka die Beduinen nicht in solcher Abhängigkeit von ihren kultivierten Ratgebern gestanden und sie nicht in gleichem Masse von dem Gewinne profitieren lassen,

mit anderen Worten, die Aramäer waren schlauer und rücksichtsloser als die Juden. In beiden Städten kam es zu der Evolution des arabisch-beduinischen Gedankens, die in seinem Wesen liegt: der Zusammenschliessung zu einem ungeheuern Anlauf, zur Überrennung des gesamten Kulturgebietes der Nachbarschaft. Der Ansturm, den in Palmyra Odenath und das Mannweib Zenobia, in Mekka Mohammed und Omar organisierten, war in seinem Wesen gleich, in den Wirkungen verschieden. Dort fiel beim ersten kräftigen Widerstand alles auseinander, weil von dem einenden Gedanken, der Raubsucht, nur Beduinen ergriffen waren. Hier hielt das Band, weil jener einende Gedanke eine Maske vorgenommen hatte, von der auch die Nichtaraber (Nichtbeduinen) ergriffen wurden. Hätte der junge Islam nur Beduinen zusammengeschlossen, so wäre die Macht Medinas zerflossen wie die Palmyras. Aber er hatte die Kulturelemente Arabiens in sich aufgenommen, und sie hielten das begonnene Werk, freilich ohne ihm einen Bestand auf die Dauer gewähren zu können.

Das andere ältere staatliche Gebilde der arabisch-beduinischen Gruppe in Arabien zeigt einen andern Charakter. Maʿān-Petra steht ebenfalls unter aramäischem Einfluss Schrift und Sprache der Inschriften, die wir aus verschiedenen Gebieten des nabatäischen Reiches besitzen, sind aramäisch und zwar in der als nabatäisch bekannten Spielart. Scheinbar hat sich das Arabertum hier besser konserviert als in Palmyra. Und dennoch, der fremde Einfluss hat es gründlicher zersetzt als dort. Eine Explosion wie die unter Zenobia ist als von Petra ausgehend undenkbar. Nun ist Petra römischen Gewaltstreichen immer viel mehr ausgesetzt gewesen als Palmyra. Auch bevor Rom in Palästina festen Fuss gefasst, hatten Putsche von Petra aus wenig Aussicht auf Erfolg, und die Fürsten dort waren zu klug, um durch unsichere Unternehmungen die sicheren Gewinne, die ihnen die ausserordentlich günstige Lage am Kreuzungspunkt grosser Welthandelsstrassen gewährte, zu kompromittieren. Als

Rom Südsyrien endgültig besetzt hatte, war eine Erhebung völlig aussichtslos, und Trajan konnte auch nominell dem alten Zustande ein Ende machen, ohne dass sich zwei Böcke mit den Hörnern stiesen, wie die Araber von Petra wohl schon damals gesagt haben werden[1]. Die Staaten von Palmyra und Petra sind die einzigen Araberstaaten im nördlichen Arabien, die zeitweilig eine Selbständigkeit besessen haben und mit Erfolg das Prinzip staatlicher Organisation unter den diesem Prinzip widerstrebenden Beduinen vertreten haben, ohne freilich ihm dauernd Geltung verschaffen zu können. Wenn sich daneben arabische „Könige" anderer Herkunft finden, so will das nicht viel besagen. Sie sind kaum je mehr gewesen als Sippenhäupter, die es verstanden, eine Anzahl verwandter Sippen um sich zu scharen und mit den Ihren andere Sippen und Sippengruppen zu überfallen und zu berauben. Gelingt ihnen das, so nennen sie sich König aller Araber und prahlen mit den glorreichen Feldzügen, die sie gegen andere Stämme unternommen haben. Daneben sind diese „Könige" in guten Beziehungen mit oder gar im Solde der einen der beiden Kulturmächte. die Vorderasien einander streitig machten. Ein typisches Beispiel ist Imrulqais, der „König aller Araber", der in Annamāra im Jahre 328 begraben wurde. Dass er wie die andern reguli der Araber unter aramäischem Einfluss stand, nimmt uns nicht Wunder. Aber er ist doch arabischer als die Könige von Petra und Palmyra. Das beweist die ihm von seinem Sohn Bīlsaʿd gesetzte Grabschrift in nabatäischen Schriftzeichen, aber in arabischer Sprache. Vielleicht spricht sich auch hierin ein Stück Politik des kaiserlichen Rom aus. Rom hatte keinen Anlass, dem Aramäertum von Syrien Konzessionen zu machen. Es war ein geschickter Zug, die Araber gegen die Aramäer auszuspielen. Hatte man nach dem

[1] Die Wichtigkeit von Petra-Maʿān ist nicht geringer geworden, weil sie jahrhundertelang geschlummert hat. Vgl. das von mir in der Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins XXIII, 60 ff. Ausgeführte.

grossen Erfolge gegen die Sassaniden deren Schützling, den König von Ḥīra — denn das war sicherlich Imrulqais ursprünglich, vgl. meine Ausführungen in Orientalistische Literaturzeitung 1906, Sp. 573 ff. — gewonnen und wenigstens zum zeitweiligen Residieren in der syrischen Provinz nahe dem Rande des Kulturgebietes gebracht, so blieb er ungefährlich, wenn er nicht die hetzerischen und ihm wirtschaftliche und politische Machtideen beibringenden Aramäer um sich hatte: das wüste Herumhauen mit seinen Volksgenossen und das Prahlen mit Eroberung von Einöden konnte man ihm schon gestatten.

Als echte Araber dürfen wir auch die Ituräer ansehen, die in römischer Zeit im Antilibanos ihren Sitz haben. Ihre Sippenhäupter gaben sich, scheint es, nie den Titel König. Welcher Schrift sie sich bedienten, soweit sie überhaupt schrieben, wissen wir nicht. Es ist mit Recht bemerkt worden, dass die Ituräer mit den Safatenern nicht deshalb zusammengeworfen werden dürfen, weil unter Augustus Zenodor, der Schech der Ituräer, mit der Gewalt über die Safa-Araber betraut wurde.

Die Safatener, die wir in den ersten Jahrhunderten in dem Gebiet nördlich und östlich vom Haurangebirge finden, haben uns Inschriften hinterlassen, deren Schrift der der sogenannten lihjanischen und tamudenischen Inschriften nahe steht. Diese Schrift gehört der jemenischen Form des kanaanäischen Alphabetes an. Ihr Gebrauch verleitet zu dem Schluss, dass diese Beduinengruppen, Safatener, Lihjaner und Tamudener, südarabischen Ursprungs sind, d. h. dass sie ihre Wohnsitze ursprünglich in Jemen hatten, von dessen Sesshaften, den Minäern bezw. Sabäern, die Schrift annahmen und diese nach ihrer Festsetzung in den nördlichen Gegenden beibehielten. Für die Lihjaner und Tamudener liegt eine andere Erklärung ebenso nahe. Ihre Inschriften sind in Alḥiğr gefunden, also in der Nähe eines südarabischen Aussenpostens. Von diesen Jemenern erhielten sie die Schrift. Und ebenso dürfen wir das

annehmen für die Safatener, welche weiter nach Norden zogen. Über das Verhältnis der in diesen Inschriften sich findenden Schriftspielarten, die sich durch Mannigfaltigkeit und Gelöstheit der Formen auszeichnen, zu den streng symmetrisch geordneten dekorativ aufgebauten Schriftformen der jemenischen Kulturmenschen siehe Ausführung **75**.

10. Die Könige von Maʿīn, die in den Inschriften genannt sind, zerfallen in zwei Hauptgruppen:

A. die in erkennbarer Verwandtschaft zueinander stehen,

B. die verschiedenen Geschlechtern angehören.

Wir können kaum annehmen, dass uns eine lückenlose Folge der Könige erhalten ist. Es kann regierende Geschlechter gegeben haben, die mit keinem einzigen Namen vertreten sind. Reihen, die jetzt zusammenhanglos sind, können sehr wohl einer Gruppe angehören: wir wissen's nur nicht, weil Lücken sind. So wird die Ordnung des Überlieferten immer unvollkommen bleiben. Aber das, was zu eruieren ist, klarzustellen, ist geboten, und Versuche sind mehrfach gemacht worden[1].

Mit vollkommener Sicherheit lassen sich folgende Reihen gewinnen:

I. Jaṯaʿʾil Ṣādiq und seine Nachkommen;
II. Ilījafaʿ Jāṯiʿ und seine Nachfolger;
III. Ilījafaʿ Wāqih und seine Nachkommen;
IV. Ilījafaʿ Rijām und sein Sohn;
V. Abījadaʿ X und seine Nachkommen;
VI. Jaṯaʿʾil Rijām und sein Sohn;
VII. Abījadaʿ und sein Sohn Ḥifnum.

I. zeigt folgende Filiation: **1.** Jaṯaʿʾil Ṣādiq, **2.** Waqah-

[1] Die erste systematische Zusammenstellung nahm D. H. Müller vor in: Die Burgen und Schlösser Südarabiens II (1012 bis 1020 = 60—68). Dazu äusserte sich Mordtmann in: Zur südarabischen Altertumskunde. III. Die Könige von Meʿīn (ZDMG 47, 407 ff.). Endlich behandelte Otto Weber diese Könige in: „Das Alter des minäischen Reiches. — Bemerkungen zur minäischen Königsliste" (MVAG 1901. 1 ff.).

'il Jāṯi', **3.** Ilījafa' Jāšir (Jašūr?), **4.** Ḥifnum Rijām. — Belege: **1.** Hal 476 allein; Hal 527 „in den Tagen des Jaṯa''il Ṣādiq und seines Sohnes Waqah'il Jāṯi', der beiden Könige von Ma'īn"; **2.** Hal 527 mit dem Vater, s. **1**; Hal 504, 10 f. „in den Tagen ihres Herrn Waqah-'il Jāṯi' und seines Sohnes Ilījafa' Jāšir, des Königs (l. der Könige) von Ma'īn"; **3.** Hal 504 mit dem Vater, s. **2**; Hal 237, 1 Hal 353, 18 ME V ME XXII B, 1 allein; Hal 534, 11 f. „[Ilījafa'] Jāšir und sein Sohn Ḥifnum Rijām, die beiden Könige von Ma'īn"; **4.** Hal 534, 11 f. mit dem Vater, s. **3**; vielleicht auch in Hal 225 „die Freunde des Ḥif[num Rijām Königs von Ma'īn]".

II. zeigt folgende Filiation: 1(**5**). Ilījafa' Jāṯi', 2(**6**). Abījada' Jāṯi', 3(**7**). Waqah'il Rijām, 4(**8**). Ḥifnum Ṣādiq. 5(**9**). Ilījafa' Jafūš. — Belege: **5.** mit seinem Sohn Ma'dīkarib Hal 520, 3 f. (Übersetzung s. Ausf. 29 unter Jaf''ān); dass er ausser Ma'dīkarib einen Sohn Abījada' Jāṯi' hat, ist in Ausf. **16** nachzuweisen gesucht; es ist bemerkt worden (Mordtmann), dass zwei Könige hintereinander nicht den gleichen Beinamen führen; so dürfen wir zwischen **5.** und **6.** einen X einschieben, der ein jüngerer Bruder von **5.** oder ein älterer Bruder von **6.** gewesen sein mag; über seine Zugehörigkeit zur Sippe Jaf''ān s. S. 130; **6.** allein Hal 199, 10 f. (Ho 192 und 199, 5 f.) Hal 193, 4 f. Gl 1155 (Hal 535). 3 u. o.; mit seinem Sohne Hal 462, 1 „Abījāda' Jāṯi' und sein Sohn [Waqah'il] Rijām, die beiden Könige von Ma'īn, vgl. Hal 437. 453. 462. 521[1]); **7.** mit seinem Vater s. **5.**;

[1]) Hommel hat die Vorfahren des Abījada' Jāṯi' zu ermitteln gesucht: er deduziert so: Hal 193 (Übersetzung s. Ausf. **16**) nennt Abījada' Jāṯi' ohne Vater, ebenso Hal 535 (Gl. 1155) und Hal 192/9; nun gehört Hal 187/8 ungefähr in die gleiche Zeit mit diesen Inschriften. ergo dürfen wir den darin genannten Ilījafa' Rijām als den vermissten Vater des Abījada' Jāṯi' ansehen. Dieser Schluss ist unzulässig. Aber auch mit der Prämisse steht es übel: aus der Gleichheit einiger Namen von Sippenmitgliedern ist nichts zu folgern. Doch ist zuzugeben, dass sich aus Hal 193 der Name des Vaters oder des Grossvaters unseres Abījada' Jāṯi' entnehmen lässt (s. Ausf. **16**).

mit seinem Sohne Hal 568 „[bei Waqah'il] Rijām und bei seinem Sohne Ḥif[num]"[1]); **8.** mit seinem Vater s. **6**; mit seinem Nachfolger (Sohne?) Hal 178 „Ḥifnum Ṣādiq und Ilījafa' Jafūš"; **9.** allein Hal 487; mit seinem Vorgänger s. **8.**

III. 1 (**10**). Ilījafaʿ Wāqih, 2 (**11**). Waqah'il Ṣādiq, 3 (**12**). Abīkarib Jātiʿ, 4 (**13**). ʿAmmījadaʿ Nābiṭ. — Belege: **10.** allein Gl 284, 1 „Ilījafaʿ Wāqih, König von Maʿīn"; Hal 469, 3 „Ilījafaʿ Wāqih und Waqah'il"; Hal 255, 1 Waqah'il Ṣādiq, Sohn des Ilījafaʿ, König von Maʿīn; **11** mit dem Vater s. **10**; ME XI, 7 „Waqah'il Ṣādiq und Abīkarib Jāṯiʿ, die beiden Könige von Maʿīn; **12.** mit dem Vater s. **11**: mit dem Sohne Hal 484, 1 ff. „ʿAmmījadaʿ Nābiṭ [Sohn des] Abīkarib, König von Ma[ʿīn] und Mawān und Jaṭil" (die Zuweisung ist nicht durchaus sicher, da Abīkarib ohne Beinamen erscheint); **13.** mit seinem Vater s. **12.**

IV. 1 (**14**). Ilījafaʿ Rijām; 2 (**15**). Haufāʿaṯt — Belege: **14.** allein Hal 191, 1 „Ilījafaʿ Rijām, König von Maʿīn; Hal 445 „und bei Ilījafaʿ Rij[ām]"; mit seinem Sohne Hal 187, 4 f. „Freunde des Ilījafaʿ Rijām und seines Sohnes Haufāʿaṯt, der beiden Könige von Maʿīn"; **15.** mit seinem Vater Hal 187, 4 f., s. **14.** Über Ilījafaʿ Rijām nach oben lässt sich diese Gruppe nicht führen. Abzuweisen ist die Anlehnung dieses Ilījafaʿ an den חפנם דר Hal 246. denn das ד ist hier das gewöhnliche Adelsprädikat und es ist zu deuten: „Ḥifnum Sippe (Baron) R . . . . .". Die Ergänzung von Hal 225 חפ מידרת in Anlehnung an das auszuschaltende חפנם דר und seine Zusammenstellung mit Hal 229 אליפע רים ist unbegründet. Aus Hal 229 lässt sich höchstens herauslesen, dass in ihr von einem „[. . . . . . König von Maʿīn und seinen Söhnen . . . .] und Ilījafaʿ Rijām" die Rede ist. Über die zeitliche Stellung der Gruppe IV

[1]) Mordtmann gewinnt „Waqah'il Rijām, Sohn des Abījadaʿ und sein Sohn Ḥifnum Ṣādiq die beiden Könige von Maʿīn" auch aus Zusammenstellung von Hal 571, 2 mit 574, 2

im Verhältnis zu den andern, namentlich zu Gruppe II lässt sich nichts sagen.

V. 1 (**17**). Abījada'; 2 (**17**). Chālīkarib Ṣādiq; **3 (18)**. Ḥifn Jāṯi'. — Belege: **17.** Hal 257, 1 „Chālīkarib Ṣādiq, Sohn des Abījada', König von Ma'īn"; vielleicht gehört hierher auch Hal 228, 1 „Sohn des Abījada', König von Ma'īn" (es ist wohl statt ד zu lesen ן[ב]); **18.** mit seinem Vater Hal 257 s. **17**; allein Hal 195. 10. 243, 17 f.[1]). 242, 7 f.; „bei Chālīkarib Ṣādiq König von Ma'īn und Baron von Mawān"; der Zusatz „Baron von Mawān" ist von grosser Bedeutung: er zeigt, welcher Sippe diese Gruppe angehört (vgl. Ausführung **29**); **18.** nur mit seinem Vater Chālīkarib Gl 312 bei Gl Sk 1. 55 (nach ZDMG 47, 415).

VI. 1 (**19**). Jaṯa''il Rijām: 2 (**20**). Tubbā'karib. — Belege: **19.** und **20.** Hal 485, 9 f. „in den Tagen des Jaṯa''il Rijām und seines Sohnes Tubba'karib, der beiden Könige von Ma'īn".

VII. 1 (**21**) Abījada'. 2 (**22**) Ḥifnum. — Belege: Hal 565 „[Abī]jada' und sein Sohn Ḥif[num]"[2]). Es ist auffällig, dass der Hauptkönig-Vater hier ohne den üblichen Beinamen erscheint (ידע kann man als solchen nicht ansehen, er ist wenigstens nicht belegt).

Eine Beziehung lässt sich nicht mit Sicherheit erkennen bei folgenden Namen:

23. Waqah'il Nābiṭ: Hal 501. 2; es ist völlig zweifelhaft, ob das יק Hal 494, 2 zu יקהאל נבט zu ergänzen und dann in ihm der Sohn des aus בנש zu ersehenden vorhergenannten Vaters zu finden ist.

24. Abījada' Rijām: Hal 221. 3 „[unter dem Schutze] des Abījada' Rijām, Königs von Ma'īn".

25. Abījada' zusammengenannt mit Jaṯa' 'il Hal

---

[1]) Es wird zu ergänzen sein ת מין (16 [באלאל] . . . . (15 יב]אלאלת מענם ין (17 בחלכרב צדק בן אבידע (18 מלך מען [וד מונם].

[2]) Unverständlich ist mir Mordtmann ZDMG. 47, 415: „Hal 565 bezieht sich auf den Abjada' Jaṯī, Vater des Waqahil Riām".

209, 2 „in den Tagen des Abījadaʿ und Jaṯaʿ ʾil“ und Hal 202, 2 „mit der Bruderschaft (Freundschaft) des Abījadaʿ und Jaṯaʿ ʾil“. Das Verhältnis der beiden Personen zu einander wird durch die Stellen in keiner Weise beleuchtet: Vater und Sohn? Brüder? Condomini verschiedener Sippen?

26. Jaṯaʿ ʾil: mit **25.** zusammengenannt s. **25.**; Hal 189, 2 „in den Tagen des Jaṯaʿ ʾil und Ḥajāw“ ohne Angabe ihrer Beziehung, auf die vielleicht Hal 428 Licht wirft, s. **27.**

27. Ḥajāw: mit **26.** zusammen Hal 189, 2, s. **26.**; mit unerkennbarem Vater Hal 428 „. . . . sein Sohn Ḥajāw“; diesen Vater des Ḥajāw mit Jaṯaʿ ʾil (**26.**) gleichzusetzen, zwingt nichts. Wir wissen nicht einmal sicher, ob Jaṯaʿ ʾil und Ḥajāw als Könige von Maʿīn anzusehen sind. Im Falle von Hal 189 dürfen wir in ihnen die Könige sehen deshalb, weil auf ihre „Tage“ (Regierung) in einer durch zahlreiche Analogien gesicherten Weise folgt: „im Kabirate des Jarūfʾil“ (vgl. Ausf. 94).

Über die Sippen, aus denen die Könige hervorgegangen, erfahren wir von ihnen selbst nichts in deutlicher Weise: es war, scheint es, Sitte, dass die Sippe, die zum Königtum gelangt, den Sippennamen in feierlichen Urkunden nicht nennt[1]). Es darf aus dem „Herr von (Baron) Mawān“ in Hal 242,7 f. (vgl. unter V. **18.**) nicht zu viel geschlossen werden. Mit einiger Sicherheit können wir aber die Sippe des Ilījafaʿ Jāṯiʿ (5 = II, 1) bestimmen: die Nachkommen seines Sohnes Maʿdīkarib nennen sich „Sippe Jafʿān“; wir kennen diese Sippe auch sonst als eine der mächtigsten und wir dürfen auch den Ilījafaʿ als zu ihr gehörig ansehen.

Die Chronologie des Minäerreichs ist unsicher. Der einzige feste Punkt ist Hal. 1155 (siehe zu II, 2 (**6**)), deren Ansetzung um 525 v. Chr. ich vertrete (s. ZAss.

---

[1]) Wie ja auch der „König von Preussen“ sich in der Regel nur so, und nicht zugleich „aus der Sippe Zollern“ bezeichnet. Vgl. Ausführung **29** unter Mawānum.

X, 32), wie auch Mordtmann (s. seine *Beiträge* S. 106). Die Verteilung der Minäermacht und Sabäermacht, wie sie in Ausf. **11** gegeben ist, so dass Sabaʾ als die aufstrebende, gegen Maʿīn sich empörende Macht angesehen wird, ist nicht sicher. Mordtmann deduziert *Beiträge* 106 ff. so: aus graphischen und linguistischen Eigenarten der Inschriften ergibt sich, dass die uns erhaltenen minäischen Denkmäler jünger sind als die ältesten sabäischen Texte und älter als die sabäischen Texte der späteren Epoche: die Frage, ob die in Sprachgut und Sprachgebrauch übereinstimmenden sabäischen und minäischen Inschriften gleichzeitig, oder ob das Minäische konservativer gewesen ist als das Sabäische, lässt sich nicht entscheiden; vielleicht war das Sabäische in seinen früheren Entwicklungsperioden dem Minäischen ähnlich, veränderte dann aber seinen Sprachschatz rascher als das Minäische, welches die älteren Wörter beibehielt; man darf wohl annehmen, dass die Epoche der sabäischen Könige mit der des Königreichs von Maʿīn zusammenfällt. Dieses Ergebnis steht dem meinen von Ausf. **11** nahe. Nur ist Mordtmanns Neigung abzuweisen, ein mächtiges Sabäerreich vor Maʿīn anzunehmen. Ich konnte Orient. Litt.-Zeitung 1907 Sp. 431 das Nebeneinander eines Königs von Maʿīn, eines Königs von Qatabān und eines Mukarrabs von Sabaʾ nachweisen. Es liegt kein Grund vor, anzunehmen, dass es früher Mukarrabe von Sabaʾ gegeben habe als Könige von Maʿīn. Den Sabäer Itamara einer Inschrift Sargons von 715 als einen alten Sabäerkönig heranzuziehen, ist nicht zulässig, denn der Schluss aus der späteren Praxis, dass nur ein König den Namen Jaṯaʿʾamar[1]) geführt haben könne, ist irrig; auch verlegen die, denen früher dieser Itamara eine besonders gewichtige Stütze war, ihn jetzt in eine Gegend, die für das Verhältnis von Sabäerreich und Minäerreich zu einander nicht in

[1]) Dabei ist es nicht sicher, dass Itamara יתעאמר darstellt; es sind noch andere Möglichkeiten.

Betracht kommt, nach Nordarabien. Nicht aus der Welt zu schaffen sind folgende Tatsachen: 1. Eratosthenes spricht um 230 v. Chr. von einem Königreich der Minäer; 2. es gibt einen Mukarrab von Saba, der einem König von Maʿīn und einem König von Qatabān gleichzeitig ist (s. oben). Nun ist leider der König von Maʿīn zeitlich nicht zu bestimmen, er ist aber wahrscheinlich um mehrere Generationen jünger als der um 525 v. Chr. angesetzte Abījadaʿ Jāṯiʿ; es gibt also um 400 einen König von Maʿīn, einen Mukarrab von Sabaʾ und einen König von Qatabān nebeneinander; 3. in den sabäischen Inschriften wird Maʿīn nie genannt, d. h. mit der Machtentwicklung Sabas verschwindet Maʿīn. Abījadaʿ Jāṯiʿ hat unzweifelhaft schon zahlreiche Vorgänger gehabt. Wir dürfen die Anfänge des minäischen Reiches um 700 setzen, sein Ende um 230. Das ist eine Zeit, die völlig ausreicht, die bisher bekannten minäischen Könige und noch einige mehr unterzubringen. Der Schluss von dem Königsverbrauch in andern Ländern auf den in Jemen ist nicht zulässig. Es herrschten hier besondere Verhältnisse, vgl. das in OLZ a a. O. Ausgeführte.

11. Die Aussprache und Deutung des Titels מכרב ist nicht sicher. Er ist *makrab* und *mukarrib* gelesen worden[1]). Ich schlage *mukarrab* vor. *krb* stelle ich zusammen mit nordar. *krm* und sehe darin als Grundbegriff „hoch sein". Aus der Bedeutung des *rfʿ* entwickelt sich in bekannter Weise die des Darbringens, Weihens: *sakrab* ist „aufheben und emporreichen" zum erhöhten (erhabenen) Gotte, gesagt vom Weihenden, wie nar. *rafaʿ* das Emporreichen einer Bittschrift u. dgl. zum Höheren ist. Hier kann kaum an anderes als an *mu-*

---

[1]) Die Lesung mukrab = مُكْرَم (D. H. Müller, *Burgen* II, 988 (367 n. 1) ist abzuweisen. Dem مُكْرَم entspräche sabäisches *muhakram*. Über den Stamm *krb* handelte Nielsen in *Neue Kaatbanische Inschriften* (MVAG 1906), 250.

karrab = مُكَرَّم gedacht werden: „hoch gemacht, erhöht".

Über die Mukarrabe stehen bedeutende Aufschlüsse bevor. Glaser sagt *Altjem. Nachrichten* 1, 107: „Gl. 1687, 1752, 1772, 1799 (zu einer weit grösseren Reihe von Eintragungen gehörig, die besonders für die Chronologie der Makārībzeit wichtig sind, besonders 1703, die nicht weniger als zehn [unter Nennung des jeweiligen Herrschers] chronologisch geordnete Eintragungen enthält, zu welchen auch Gl. 1681, 1683, 1704, 1776, 1753, 1767, 1769 und noch ca. 20 andere gehören)". Vor allem wird die vollständige Ṣirwāḥinschrift (Gl. 1000, genauer 998—1002) Belehrung bieten. Aus dem bis Anfang 1907 vorliegenden Material gewinne ich folgendes Bild.

I. **1.** Ḏamar'alā, **2.** Sumhu'alā Janūf, **3.** Kariba'il Wātir, **4.** Jaṯa''amar Baijin. — Belege: **1.** Hal 673/4 (= Fr 14) „Sumhu'alā Janūf Sohn des Ḏamar'alā, Mukarrab von Saba"; Fr 11, 1 „Kariba'il Wātir, Sohn des Ḏamar'alā, Mukarrab von Saba"; ganz unsicher ist die Zugehörigkeit von Hal 61 „Jada' 'il Sohn des Ḏamar'alā"; jedenfalls ist dieser Jada' 'il sonst nirgend als Mukarrab bezeichnet; dass der Vater von Sumhu'alā und Kariba'il auch Mukarrab gewesen sei, anzunehmen hindert nichts. Diese Mukarrabe behielten zunächst die Sitte der Minäer-Könige bei: der König nennt sich mit dem vollen Namen (Doppelnamen), der Vater, auch wenn dieser vor ihm König gewesen, nur mit dem Hauptnamen, aber bald (s. **2. 3.** usw.) gibt man auch dem Vater den vollen Namen, und bei den sabäischen Königen wird es dann Mode, zu schreiben: A. B. König von Saba, Sohn des C. D., Königs von Saba. — **2.** mit seinem Vater s. **1.**; mit seinem Sohne Fr 12 (= 13. 44. 49) „Jaṯa' 'amar Baijin, Sohn des Sumhu'alā Janūf, Mukarrab von Saba". — **3.** mit seinem Vater s. **1.**; Gl. 1000 II, 8. 9 (nach Glaser, Abessinier 14) „Ebenso (machte er, nämlich Karibail Watar, Sohn des Ḏamar'alī, Mukarrab von Saba,

die Örtlichkeiten) Nesm . . . . . zu einem Djaul"; in derselben Inschrift (Ṣirwāḥ-Inschrift) ist, als Zeitgenosse des Kariba'il Wātir, Warawa'il König von Qatabān genannt, s. Hommel ZDMG. 53, 101. — **4.** mit seinem Vater s. **2.**

II. 1 (**5**). Sumhuʿalā, 2 (**6**). Jadaʿ 'il Ḏāriḥ, 3 (**7**). Jaṯaʿ 'amar Wātir, 4 (**8**). Sumhuʿalā Janūf, 5 (**9**). Jaṯaʿ-'amar Wātir, 6 (**10**). Jadaʿ 'il Baijin. — Belege: **5.** Hal 50, 1 (= Fr 10) „Jadaʿ 'il Ḏāriḥ, Sohn des Sumhuʿalā, Mukarrab von Saba"; vgl. Hal 85 und Fr 8; Gl Abess 29 „wir kennen 4 Makārib von Saba: Jetha'-amara Watar, Sohn des Samhu-'alī"; ob Hal 60 [Su]mhuʿalā Mukarra[b von Saba] auf **5** zu beziehen ist. ist unsicher. — **6.** mit seinem Vater s. **5**; mit seinen Söhnen: Hal 338/9 „Sumhuʿalā Janūf, Sohn des Jadaʿ 'il Ḏariḥ, Mukarrab von Saba"; Gl Abess 29 „wir kennen 4 Makārib von Saba: . . . . . Jetha'-amara Watar, Sohn des Jeda'īl Ḏarrāḥ", Neffe von **7.** — **7.** mit seinem Vater Sumhuʿalā s. **5.**; — **8.** mit seinem Vater Jadaʿ 'il Ḏāriḥ s. **6.** — **9.** mit seinem Vater Jadaʿ 'il Ḏāriḥ s. **6**; mit seinem Sohne Hal 280, 1 „Jadaʿ 'il Baijin, Sohn des Jaṯaʿ 'amar Wātir, Mukarrab von Saba". — **10.** mit seinem Vater Jaṯaʿ 'amar Baijin s. **9.**

III. 1 (**11**). Jaṯaʿ 'amar, 2 (**12**). Kariba'il Baijin, 3 (**13**). Sumhuʿalā Janūf. — Belege: **11.** mit seinen Söhnen Kariba'il Baijin und Sumhuʿalā Janūf Fr 29 „Kariba'il Baijin, Sohn des Jaṯaʿ-'amar, Mukarrab von Saba"; auch Hal 52. 352. 672 mit „Kariba'il Baijin, Sohn des Jaṯaʿ-'amar" (ohne Titel) dürfen hierher gezogen werden; Hal 45 „Sumhuʿalā Janūf, Sohn des Jaṯaʿ'amar" (ohne Titel). — **12.** mit seinem Vater Jaṯaʿ 'amar s. **11**; Hal 349, 1 + 4 ist von einem „Ḏamarʿalā Wātar, Sohn des Kariba'il" die Rede; es ist nicht wahrscheinlich, dass er ein Sohn von **12** ist. — **13.** mit seinem Vater Jaṯaʿ-'amar s. **11.**

Wie sich das Mukarrab-Reich, das unzweifelhaft selbständig war, wenn es wohl auch den König von Maʿīn als Suzerän anerkannte, zum Königreich entwickelte,

wissen wir nicht. Zu beachten ist, dass es auch Mukarrabe von Qatabān und von Ḥaḏramōt gibt, und dass auch da aus dem Mukarrab eines Tages ein König wurde. Diese Bildungen zeigen die Abbröcklung vom Minäer-Reich. Dessen König war nie stark. Aber die Adelssippen verhinderten, dass einer ihrer sich offen vom Könige lossagte als Herr eines Sonder-Reiches. Das liess ihre Eifersucht nicht zu, bis einmal der Bann gebrochen wurde. In Ḥaḏramōt, in Qatabān und in Saba fand sich je ein Geschlecht, das die Sonderstellung ertrotzte. Nur war die Entwicklung verschieden. Die Mukarrabe und Könige von Qatabān und Ḥaḏramōt stellen sich mit dem Könige von Maʿīn gut und wie sie ihn zur Stärkung ihrer Herrschaft gegen die andern missgünstigen Feudalherren benutzen, werden sie von ihm gegen diese ausgespielt[1]). Saba stellt sich von Anfang an trotzig auf eigene Füsse und markiert eine Sonderstellung, indem es von dem hergebrachten Usus abgeht und die Könige von Maʿīn mit keinem Worte in seinen Denkmälern erwähnt. Aber bis es zu dem grossen Entscheidungskampfe kommt, der den Königen von Saba die erstrebte Vormachtstellung mit völliger Ausschaltung der Maʿīn-Macht gewährt, bleiben Maʿīn (Qarnāʾu) und Berāqīš (Jaṯil) die Mittelpunkte der südarabischen Macht, die Residenzen der minäischen Vertreter dieser Macht, in denen die strebenden Kräfte ihre Vertreter haben, um gegeneinander und gegen den gemeinsamen Scheinherrn zu intrigieren. Das waren Feudalherren aus allen Teilen Südarabiens, die dort ihre Schlösser hatten, zum teil wohl akkreditierte Gesandte beim Reichsoberhaupt, dem König von Maʿīn. Diese Männer nahmen sich oft recht viel heraus: Hal 485 stellen Barone von Dābir ihre Bauten und Inschriften in den Schutz von „ʿAṯtar . . . . . und allen Göttern von Maʿīn und Jaṯil und allen Göttern und Patronen

[1]) Man wird die Kämpfe Südarabiens mit denen des zerrissenen deutschen Reiches vergleichen dürfen.

und Königen und Stämmen von Saba und Gauw"; vorher war nur kühl nebenher erwähnt, dass die Arbeiten stattgefunden „in den Tagen des Jaṯaʿ ʾil Rijām und seines Sohnes Tubbaʿkarib, der beiden Könige von Maʿīn" (vgl. Maʿīn-Könige **19. 20**). So schrieb's in Stein einer der Parteigänger der aufstrebenden Sabäer-Macht unter der Nase der machtlosen Maʿīn-Könige. Mit vollkommener Sicherheit entnehmen wir dieser wichtigen Urkunde, dass es Könige von Maʿīn und Könige von Saba nebeneinander gab [1]). Wie lange die Agonie der Maʿīn-Könige dauerte, wissen wir nicht. Wir wissen nur, dass sie eines Tages ausgeschaltet waren und dass ohne sie um die Vormacht gekämpft wurde. Das Geschlecht freilich, das die Maʿīn-Könige gestürzt, muss selbst einem Stärkeren weichen, aber mit Maʿīn ist es für immer aus. Das Ringen, aus dem die Sippe Hamdān siegreich hervorgeht, wird unten erzählt (S. 141 ff.). Bis es dazu kommt, gibt es nebeneinander Könige von Saba, Könige von Qatabān und Könige von Ḥaḍramōt, einen Teil der Zeit sicher auch Könige von Maʿīn (wie durch Hal 485 erwiesen, vgl. S. 131). Wie sich die dynastischen Verhältnisse im Reiche Saba vom ersten Aufkommen unter den Mukarraben bis zum Sturze des regierenden Hauses durch die Hamdaniden und nach der Restauration gestaltet haben, wissen wir nicht: sind Mukarrabe und Könige aus einer Sippe? Lösen sich in einer oder in beiden Reihen mehrere Sippen ab? Es wäre ein seltsamer Zufall, wenn es hier gelänge, eine Urkunde zu finden, die bei richtiger Behandlung die Adelssippe uns zeigt, aus der die regierenden Herren stammten, wie das bei Behandlung von Gl 1155 (Hal 535) sich für Könige von Maʿīn aus der Sippe von Jafʿān ergab.

Die Könige von Saba lassen sich bis zum Aufkommen der Hamdaniden, d. h. bis zur Ersetzung des

---

[1]) Über das Nebeneinander eines Mukarrabs von Saba, eines Königs von Maʿīn und eines Königs von Qatabān s. oben.

„König von Saba“ durch „König von Saba und Baron von Raidān“ in folgende Gruppen ordnen.

I. **1.** Sumhuʿalā Ḏāriḥ, **2.** Ilīšaraḥ, **3.** Kariba'il. — Belege: **1.** Mit seinen Söhnen Ilīšaraḥ und Kariba'il: Fr 55 (= Gl 485), 1 „Ilīšaraḥ, Sohn des Sumhuʿalā Ḏāriḥ, Königs von Saba“. — **2.** mit seinem Vater Sumhuʿalā Ḏāriḥ und seinem Bruder Kariba'il s. Fr 55, 1 bei **1** und Fr 55, 6 f. „und bei seinem Vater Sumhuʿalā Ḏāriḥ, König von Saba, und bei seinem Bruder Kariba'il. — **3.** mit seinem Bruder Ilīšaraḥ und ihrem Vater Sumhuʿalā Ḏāriḥ s. **2.** — Es ist nicht wahrscheinlich, dass auch die Söhne Ilīšaraḥ und Kariba'il Könige von Saba waren; sicher waren sie es nicht zur Zeit von Fr 55. Zu Kariba'il vgl. II, 1 (**4**).

II. 1 (**4**). Jaṯaʿ'amar, 2 (**5**). Kariba'il Wātir, 3 (**6**). Jadaʿ'il Baijin. — Belege: **4.** mit seinem Sohne Kariba'il Wātir Gl 1571, 1: „Also bestimmten und legten fest[1]) Kariba'il Wātir, Sohn des Jaṯaʿ'amar, König von Saba', und Saba'“. — **5.** mit seinem Vater s. **4.**; mit seinem Sohne Jadaʿ'il Baijin CIH 126 (= Gl 105 und 1186), 1 f. „Also bestimmte und legte fest Jadaʿ'il Baijin, König von Saba', Sohn des Kariba'il Wātir“[2]); Gl 904 (= Hal 51 + 650 + 638), 11 f. „Jadaʿ'il Baijin, König von Saba', Sohn des Kariba'il Wātir“ und Z. 14 nur der Name[3]); allein CIH 37 (= Gl 302, Ḥadaqān-Inschr.), 7,

---

[1]) ההר: zu narab. حرر zu stellen, = أحّر im Sinne von حرّر „durch Aufzeichnung feststellen.“

[2]) Es ist wohl kein Zufall, dass wir vom Vater (**5**) und vom Sohne (**6**) Allerhöchste Erlasse der Formel בן התב והחר haben; diese Formel begegnet noch bei Saba'-König **12**, dessen Erlass Gl 904 enthält: auch in ihm handelt es sich um eine Vergünstigung, und es wird dabei auf ein älteres Dekret des Vaters (?) Jadaʿ'il Baijin Bezug genommen.

[3]) Die Heranziehung von Glaser, Abessinier 34 und 137 zu Jadaʿ'il Baijin im CIH S. 191 zur Stelle ist unrichtig: es ist an beiden Stellen von einem andern Jadaʿ'il die Rede, einem Könige von Ḥaḍramōt.

s. Ausf. **18a, 1**. — **6**. mit seinem Vater s. **5**; wahrscheinlich ist er neben seinem Sohne Jakrubmalik Wātir zu finden in Gl 904, 1 f., s. unter **12**; Glaser, Abessinier 16 „Die Inschrift Gl 105 = Gl 1186 (= CIH 126; s. oben unter **5**) rührt vom sabäischen König Jeda'il Bajjān, Sohn des Kariba'il Watar, her."

III. 1 (**7**). Wahab'il Jaḥūz, 2 (**8**). Kariba'il Wātir Juhanʿim. — Belege: **7**. Langer 12 (CIH 1), 5 f. „ihren Herrn Kariba'il Wātir Juhanʿim, König von Saba', Sohn des Wahab'il Jaḥūz, Königs von Saba'", und Os 32, 2, wo getrost ergänzt werden darf „[ihr Herr Kariba'il Wātir Juhanʿim, König von Saba',] Sohn des Wahab'il Jaḥūz, Königs von Saba'"; allein Miles 5 (gefälscht, ZDMG 30, 679 f.), 6 ff.: „ihr Herr Wahab'il Jaḥūz, König von Saba'". — **8**. s. **7**. Dieser Kariba'il Wātir Juhanʿim, der nicht verwechselt werden darf mit Kariba'il Wātir Juhanʿim, König von Saba' und Ḏuraidān, ist unzweifelhaft derselbe, als dessen Diener sich die Hamdaniden Bārig und ʿAlhān Gl 826 bezeichnen und den sie dann verrieten (s. S. D). Fāriʿ Janhab, dessen Söhne das alte Geschlecht restaurieren, wird ein Abkömmling dieses Kariba'il Wātir Juhanʿim sein, doch lässt sich über die Deszendenz Näheres nicht sagen.

IV. 1 (**9**). Wahab'il, 2 (**10**). Anmārum Juha'min. — Belege: **9**. CIH 244 (= Gl 223), 2 f. „und möge ihn beglücken mit der Gunst seines Herrn Anmārum Juha'min, Königs [von Saba'], Sohnes des Wahab'il . . . . .". Die Ergänzungen sind unsicher[1]. — **10**. mit seinem Vater s. **9**; allein CIH 495, 14 „mit der Gunst seines Herrn Anmārum Juha'min, Königs von Sa[ba']". Es liegt nahe, in Wahab'il, dem in CIH 244 vielleicht der zweite Name folgte, den Wahab'il Jaḥūz III, 1 (**7**) zu sehen: dann wäre Anmārum Juha'min ein Bruder des Kariba'il Wātir Juhanʿim (**8**). Der Anschluss von IV an III ist auch deshalb zu empfehlen, weil III offenbar die letzte Gruppe

---

[1]) Keinesfalls ist Anmārum der Stifter, und das erste Zeichen von Z 2 ist so zu lesen wie dasteht, als מראהמ[ן, nicht als הוש[ע.

der Ṣirwāḥ-Dynastie „von Saba'" vor dem Auftreten der Hamdaniden und für eine besondere selbständige Gruppe kein Raum ist. Dass in einer Inschrift, in der ein Höriger der Ṣirwāḥ-Dynastie von Almaqahs Gnaden spricht, Ta'lab Rijāmum angerufen wird (Z. 11, sicher), befremdet zunächst; es beweist nur, dass die Weihenden Mannen des Anmārum sind, die schon eine Frechheit wagen und ihren Stammgott hervortreten lassen: sie gehören der Gruppe Bata'-Hamdān an (das spricht freilich noch nicht für die Ergänzung von בת zu בהע in Z. 6), und die Ergänzung des Anfangs der Inschrift im Corpus ist verfehlt.

V. 1 (**11**). Ḏamar'alā Ḏāriḥ, 2 (**12**). Naša'karib Juha'min. — Belege: **11**. Louvre 15,1 f. „Naša'karib Juha'min, König von Saba', Sohn des Ḏamar'alā Ḏāriḥ"; s. darüber meine Bemm. zu Louvre 15 in ZAss. XXX, 2 (S. A.). — **12**. mit seinem Vater s. **11**.

Zu den „Königen von Saba'" gehörten wahrscheinlich auch:

13. Wātirum Juha'min; das Fragment CIH 10 (= Hal 5 = Gl 11) zeigt nur בנ[ה ותרם יהאמן מלך שבא „sein Sohn Wātirum Juha'min, König von Saba'" und es kann sehr wohl ein Stück mit ורדידן abgebrochen sein; aber der Name Wātirum ist in dieser Gruppe beliebt und יהאמן scheint sich nur in ihr zu finden; vgl. **11**.

14. Jakrubmalik Wātir: Gl 904, 1: „Also bestimmte Jakrubmalik Wātir, König von Saba'"; in der Kopie Halévys (Hal 51, 1) folgt hierauf ein sinnloses בידעאל בין; es ist vermutlich בן ידעאל בין zu lesen; Glaser gab Altjemen. Nachrichten 1, 71 f. von dieser wichtigen Inschrift nur Z 7 f. und S. 71 Anm. 1 von Z. 1 nur den Hauptnamen. Bestätigt Glasers Inschriftenwerk meine Lesung, so ist Jakrubmalik an II 3 (**6**) anzuschliessen.

13. Jarīm Aiman: OM Ant No. 17 (ZDMG 33, 485), 1 „. . . . . . . Könige] von Saba', Söhne das Jarīm Aiman, Königs von Saba'"; Glaser bringt, unbekümmert um den Inhalt der Inschrift, diesen Jarīm Aiman mit

den Hamdaniden in Verbindung: Abessinier 36 f. „Die von Mordtmann publizierte Inschrift rührt wahrscheinlich von den Söhnen desselben Jerīm Aiman [Bruders des Šā'irum Autar] her, der aber da noch den Titel eines „Königs von Saba“ führte.“ Vgl. auch Abessinier 70. Es ist unzulässig anzunehmen, dass die Söhne eines Mannes, der es zum König von Saba' und Ḏū Raidān gebracht hat, sich „Könige von Saba'“ und ihren Vater „König von Saba'“ nennen; ferner: einen Jarīm Aiman, der als „König von Saba'“ Söhne hinterlassen hätte und in Beziehung stände zu dem Hamdaniden 'Alhān Nahfān, hat es nicht gegeben; endlich, die Einreihung dieses Jarīm Aiman in die Hamdaniden-Dynastie ist völlig ausgeschlossen durch die Nennung der Gottheit: kein einziger Hamdanide in führender Stellung hat dem Gotte der feindlichen Dynastie, Almaqah, eine Weihung dargebracht; Almaqah ist der Gott der Ṣirwāḥ-Dynastie, und wer ihm ein Bild weiht, gehört zu deren Kreise, nicht zum Kreise der Hamdaniden[1]); dagegen dient dieser Jarīm Aiman mit seinen uns leider nicht dem Namen nach bekannten Söhnen vortrefflich, die Lücke, die uns für die Könige von Saba' klafft, zu füllen; der Name Jarīm Aiman ist ganz im Stil und wir haben nicht nötig, ihn als Spezialität der Hamdaniden zu betrachten; ja, vielleicht ist er von 'Alhān Nahfān seinem zweiten Sohne mit Rücksicht auf diesen König gegeben worden, der sehr wohl noch sein Herr gewesen sein kann: 'Alhān Nahfān war zunächst einer der Mannen des Königs von Saba' und schmeichelte ihm; vielleicht sind es gerade die beiden Söhne von OM Ant No. 17, die er in Gl 1359/60 als „die Könige von Saba'“ bezeichnet und denen er hilft, um sie nachher desto sicherer zu verderben; dass er sie in Gl 1359/60 nicht einmal nennt, dürfen wir als ein Zeichen der Nichtachtung ansehen.

---

[1]) Winckler folgt in der Beziehung der Inschrift einfach Glaser; es lag gerade für ihn, der die Wichtigkeit der Götter als Partei-Fahnen kennt, nahe, die Urkunde darauf hin zu prüfen.

Einen ungenannten „König von Saba'" finden wir in Miles 1, 2 f. (ZDMG 30, 680). Ob „der König" Rehatsek 6, 3 (ZDMG 30, 687) ein König von Saba' ist, ist nicht sicher.

Unsicher ist die Zuweisung der Männer, die Gl 481 (= Fresnel 56) genannt sind. Wir können nur so viel sagen, dass sie Söhne des Ḏamarjadāʿ Sohnes des (Sippe?) Maḏmarum sind: Gl 481 (= Fr 56), 1 f. „Tubbaʿkarib Priester der Ḏāt Ghaḏrān, Diener von Sāḥir (der Sippe Sāḥir) und Diener des Jadaʿ 'il Baijin, des Jakrubmalik Wātir und des Jaṯaʿ 'amar Baijin, der Söhne des Ḏamarjadaʿ, Sohnes des Maḏmarum", und am Schlusse Z. 13 ff. „und bei Jadaʿ 'il Baijin, Jakrubmalik Wātir, Jaṯaʿ 'amar Baijin und Kariba'il Wātir und bei seinem (lies: ihrem) Vater Ḏamarjadaʿ, Sohn des Maḏmarum." Dass die zweite Reihe den Kariba'il Wātir mehr hat, wird nicht mehr bedeuten, als dass er in der ersten Reihe aus Versehen fortgelassen ist. Da ihre Stellung als Fürsten in keiner Weise zum Ausdruck gebracht ist, so müssen wir bis auf weiteres annehmen, dass sie zur Zeit der Inschrift nur das herrschende Geschlecht von Ma'rib, Namens Maḏmarum, waren; ihre politische Tätigkeit geht aus Z. 9 f. hervor: es ist da von den „zwei Jahren seines [Saba's] Krieges" und von dem „Frieden von [zwischen] Saba' und Qatabān" die Rede. D. H. Müller betrachtet die in Fresnel 56 genannten Männer als Könige von Saba' (Burgen II, 982 (30) ff.). Annehmen muss man dann, dass die Familie Maḏmarum das Königtum von Saba' in der Hand behalten hat, bis die Hamdaniden es ihr streitig machten.

Das Aufkommen der Hamdaniden und das zeitweilige Zurücktreten der Dynastie Maḏmarum oder der Ṣirwāḥ-Dynastie ist bezeichnet durch den Kampt folgender Parteien:

1) die Könige von Saba',
2) die Herren von Raidān,
3) die Banū Hamdān,

4) die Könige von Ḥadramōt,
5) die Könige von Qatabān.

Die Familie Hamdān tritt zunächst nicht als Thronbewerber auf, sondern sie „stiftet Frieden“, m. a. W. sie sucht von zwei Starken, die ihr im Wege sind, den einen, den stärkeren, mit Hilfe des schwächeren, völlig auszuschalten, um dann mit dem übrig bleibenden schnell fertig zu werden. Das ist die Situation, in die uns Gl 1359/60 versetzt. Wir finden da als leitenden Mann den Hamdaniden Jarīm Aiman, Sohn des Auslāt Rafšān[1]), der mit seinem Bruder Bārig Juharḥib dem Familiengott der Hamdān Ta'lab Rijām sechs Statuen stiftet für den guten Erfolg seiner politischen Tätigkeit. Worin die bestanden, erzählt er erträglich ausführlich: es war Krieg im ganzen Lande (Z. 7 f.); die Feinde waren die Könige von Saba', die Herren von Raidān und die Könige von Ḥadramōt und von Qatabān. Kennzeichnend ist, dass Jarīm Aiman an zwei Stellen, Z. 9 und 19, die Könige von Saba' „seine (ihre) Herren“ nennt: das beweist, dass er zu ihnen in einem besondern Verhältnis stand und dass die Friedensstiftung in ihrem (scheinbaren) Interesse war. In der Tat bezeichnen sich die Brüder Jarīm Aiman und Bārig Juhargib als „Qaile des Stammes Samʿā, des Drittels von Ḥāšid“. Hier gleich ein Wort über die Parteigruppierung der Stämme. Im allgemeinen lässt sich sagen: auf der Seite der alten Dynastie standen die Stämme Bakīl (besonders erwähnt wird das Stammteil (Viertel) Raidat), Ṣirwāḥ, ʿAnnānān, ein Drittel des Stammes Samʿā (Drittel von Hagar?), also im wesentlichen die östlichen Gebiete von Saba'; auf seiten der Hamdaniden stand der Stamm Ḥāšid und

[1]) Gl 1359/60, 1 heisst Auslāt Rafšān (Rāfišān?) „Ben Hamdān“; Gl 859.5 ist Bārig Juharḥib unter den Herren der Stifter genannt, die Z. 8 als „ihre Herren“ die בני אען „Sippe Aʿjan“ nennen. Es darf also angenommen werden, dass Auslāt ein Aʿjanide ist und dass die Aʿjan eine Untersippe von Hamdān sind. Auf die Erwähnung eines אושלת בן אען unter den מקתת der Hamdaniden Gl 265,9f. ist kein Gewicht zu legen.

das ḥašiditische Drittel von Samʿā (vgl. Abessinier 123 f.). Die Könige von Saba' schnitten durch das Einschreiten des Hamdaniden gut ab. Leider sind die Namen dieser Könige von Saba' in der Inschrift nicht genannt. Vermuten können wir sie (s. u.). Von den andern kämpfenden Parteien interessieren weniger Qatabān und Ḥaḍramōt: beide haben eine führende Stellung in der Geschichte Südarabiens nie eingenommen, das Oberkönigtum blieb ihnen versagt. Wie weit sie bei diesem Kampfe es als Ziel hatten, lässt sich nicht ausmachen. Zunächst sollte einmal dem Hause, das als „Könige von Saba'" das Oberkönigtum inne hatte, der Garaus gemacht werden. Was war seine Schuld? Das ist nicht ausgesprochen, es lässt sich aber vermuten: das Betonen der Vormachtstellung und Einschränkung der unbotmässigen Feudalherren. Es wird sich nicht mit Sicherheit nachweisen lassen, wann die Schaffung der *qail-* bezw. *chalf(michlāf)*-Organisation vor sich gegangen ist. Sie hängt aber sicher mit der Stärkung des Königtums zusammen. In der Minäerzeit und ersten Sabäer-Periode weiss man nichts von Qailen. Die Feudalherren wurden durch die Einteilung des Landes in Gaue mit einem Qail an der Spitze in eine grössere Abhängigkeit von der Regierung gebracht. Bei einigem Geschick konnten sie nach wie vor in ihrem Bezirke willkürlich schalten und walten. Nur hatte die Regierung jetzt die Handhabe, um zu intrigieren. Es wird sich das Muqāṭaʿaǧī-Wesen vergleichen lassen, wie es noch bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts im Libanon bestand. Die Familie Hamdān beschied sich zunächst mit ihrem Qail-Amt über „Simʿā das Drittel des Gebietes Ḥāšid" (Z. 2), aber sie sicherte sich durch rege Beteiligung an der Politik der Regierung eine Sonderstellung, und erwarb sich dabei die intime Kenntnis der Verhältnisse, die ihr einmal zum Sprung auf den Thron helfen sollte. — Der bedeutendste Gegner der Oberkönige war die Sippe von Raidān, die offen als Rebell und Prätendent auftrat. *d̲uraidān* ist die gewöhnliche Bezeichnung dieser Sippe (z. B. Gl. 1076, 20),

neben welcher *banī ḏuraidān* vorkommt (Gl 1359/60) nebeneinander: *ḏur.* Z. 6, *banī ḏur.* Z. 9). Unbedenklich ist, *ḏuraidān* zugleich als Name des Gebietes aufzufassen, dessen Mittelpunkt die Stammburg Raidān „Derer von Raidān" bildete. Der Titel מלך שבא ורידן darf aber ursprünglich kaum anders gefasst werden denn „König von Saba' und Herr (Baron) von Raidān", und wenn hier gewöhnlich geschrieben ist: „König von Saba' und Ḏū Raidān", so geschieht das mit Rücksicht auf das Nebeneinanderbestehen der beiden Bedeutungen und auf die Kürze. Das Verhältnis der Hamdaniden als Qaile zu den Königen von Saba' beleuchtet noch die Inschrift Gl 826 (Berlin Museum No. 2698). Die Stifter sind Bārig und ʿAlhān Banī (Sippe) Hamdān; die Männer, die einen glücklichen Feldzug gemacht haben — gegen wen, ist nicht gesagt — sind Bārig und Aḥṣan. Der König von Saba', mit dessen Gunst beglückt zu werden die Hamdaniden von ihrem Ta'lab erbitten, ist Kariba'il Wātir Juhanʿim (s. oben S. 138, 8). Bei Vergleichung von Gl 1359/60 mit Gl 826 ergibt sich folgendes:

1) Bārig Juharḥib Ben Hamdān von Gl 1359 mit Bārig Ben Hamdān von Gl 826 gleichzustellen, hindert nichts;

2) in Gl 1359 erscheint Bārig mit dem Bruder Jarīm Aiman, in Gl 826 mit dem Hamdaniden ʿAlhān, der in OM 8, 20 ausdrücklich ein Bruder des Bārig Juharḥib genannt wird;

3) in Gl 1359 ist von mehreren Königen als Herren die Rede, in Gl 826 nur von einem, von Kariba'īl Wātir Juhanʿim, den als Schutzherrn Leute der Sippe Gadan nennen in Langer 12 (ZDMG 37, 389); da die Inschriften zeitlich nicht weit auseinander liegen können, so dürfen als die Könige von Saba' Wahab'ilJaḥūz und sein Sohn Kariba'il Wātir Juhanʿim angesehen werden[1]). Da die

[1]) Ihr Condominium scheint in den Denkmälern nicht belegt zu sein. Der hier genannte Kariba'il Wātir Juhanʿim, König von Saba', ist, wie schon Müller bemerkt hat (ZDMG 37, 386) zu trennen von dem gleichnamigen König von Saba' und Herrn von Raidān.

Mehrheit der Könige das Prius ist in diesem Falle, fällt Gl 1359 mit den Brüdern Bārig und Jarīm Aiman vor Gl 826 mit Bārig und ʿAlhān. Die treibende Kraft wird nun ʿAlhān.

Dieser Hamdanide erreicht das Ziel. Führt er auch Gl 826 nicht den Beinamen Nahfān seiner Glanzzeit (später angenommen? wahrscheinlich etymologisch zusammenhängend und in der Bedeutung sich deckend mit *naufān* und *janūf*), so dürfen wir doch in ihm den König von Saba' sehen, den wir in Gl 1076 (Vertragsstele = Gl 830 usw.[1]) finden. Da hat er bereits Karriere gemacht: der falsche Freund hat sich entlarvt, hat das Geschlecht, das das Oberkönigtum besass, verdrängt und kämpft jetzt gegen die andere Sippe, gegen die er den Verratenen Hilfe geleistet hatte, gegen Die von Raidān. Überall wirbt er Freunde und es bildet sich folgende Koalition:

1) ʿAlhān König von Saba',
2) Gadarōt König der Ḥabašat,
3) Jadaʿ 'ab Ghailān König von Ḥadramōt[2]).

Diese Bündnisse und die andern diplomatischen Erfolge ʿAlhāns stellt Glaser 1076 in helles Licht. Welchen Wert ʿAlhān seiner so gewonnenen Stellung zuschrieb, geht daraus hervor, dass er die Urkunde darüber in Stein im ganzen Lande aufstellen liess. Es war wohl auch die Eitelkeit im Spiele: die ganze Welt sollte lesen, wie durch seine Schlauheit die Sippe Hamdān hochgebracht worden. Dieses Protzen mit dem Erreichten wird eine der Ursachen gewesen sein, dass die Freude

[1]) Über die beiden Hauptredaktionen und die Steine, auf denen sie enthalten, s. Glaser, Abessinier S. 38 f.

[2]) Zu beachten ist, dass das Bündnis mit Ḥadramōt nur in der ersten längeren Fassung (Gl 1076) erwähnt wird; es fehlt in der zweiten kürzeren Redaktion, die Glaser nicht mit einer Einheitsnummer bezeichnet. Der Denkmalsetzer scheint ein Haar in der Freundschaft mit Ḥadramōt gefunden zu haben. Nicht erwähnt, weder als Freund noch als Feind, wird hier Qataban, das doch in Gl 1359, 60 genannt worden (s. S. 142) Vgl. Ausführung **15.**

der Hamdaniden nicht allzulange dauerte. Dass die Koalition hauptsächlich gegen Die von Raidān gerichtet war, ist in Gl 1076 nicht gesagt. Aber dass diese ein gefährlicher Feind waren, geht aus Z. 18—25 hervor. Der wesentliche Inhalt des Passus ist, dass der Stamm Chaulān unter Führung des ʿAmmīʾanas Ben Sinḥān sich nicht hatte fügen wollen, Die von Raidān um Hilfe gebeten, gemeinsam mit den ihm zuströmenden Scharen viel Unfug angerichtet, sich aber schliesslich unterworfen und Geisseln gestellt hatte. Von der Unterwerfung Derer von Raidān ist unter ʿAlhān Nahfān nicht die Rede. Er nennt sich nur „König von Sabaʾ" wie Gl 1076, 24, oder gibt sich gar keinen Titel wie in Z. 1, wo die neben ihm als Könige von Sabaʾ genannten beiden Söhne seine hohe Stellung genügend bekunden.

Diese beiden Söhne Śāʿir Autar und Jarīm Aiman (benannt nach Jarīm Aiman dem Bruder des Vaters, s. oben S. 144) bringen's weiter. Ihnen gelingt es, Die von Raidān aus dem Felde zu schlagen. Das wird nirgends deutlich gesagt, aber wir entnehmen es mit Sicherheit daraus, dass sie, die Gl 1076 nur „König von Sabaʾ" sind, in späteren Denkmälern als „König von Sabaʾ und Herr von Raidān" erscheinen. Vielleicht darf auf die Wendung der Dinge eine Urkunde bezogen werden, die von einem Kriege zwischen Sabaʾ und Ḥimjar spricht, OM 5. Es heisst da Z. 1 ff.: „Karibʿatt und . . . ., Sippe . ʾzan (Jaʾzan?) haben ihrem Patrone Taʿlab Rijāmum Baʿal Chadīʿatān in der Stadt Ukāniṭ diese Statue dargebracht zum Danke dafür, dass er seinen Knecht Karibʿatt erhalten und gerettet hat aus dem Kriege, der zwischen den beiden Heervölkern Sabaʾ und Ḥimjarum stattgefunden hatte . . . . Taʿlab Rijāmum möge fortfahren, seine Knechte zu beglücken mit . . . . und der Gunst ihrer Herren und deren Stammes." Nun ist es unbedenklich, anstelle von חמירם zu setzen הריךן (vgl. die Ausführungen Mordtmanns ZDMG 31, 65). Da Sabaʾ an erster Stelle steht, und der Stammgott der Hamdaniden

Ta'lab Rijāmum der Weihegott ist, so ist Saba' der siegende Teil in jenem Kriege gewesen, und die Fürsten, deren Gunst die Weihenden als ihre Mannen erbitten, sind die Hamdaniden, Könige von Saba'. Und diesen Sieg der Hamdaniden über Ḥimjar-Ḏū Raidān dürfen wir in die Zeit verlegen, die uns hier beschäftigt.

Eine scharfe Beleuchtung erfährt der Wandel der Verhältnisse durch Gl 825. ʿAlhān hatte sich mit Ḥaḏramōt verbunden. Sein Sohn Šāʿir Autar kämpft gegen dieses. ʿAlhān hatte in Ḥimjar-Ḏū Raidān seinen schlimmsten Feind gesehen; sein Sohn geht mit Ḥimjar zusammen. ʿAlhān nennt sich und die mit ihm regierenden Söhne „König von Saba'": sein Sohn nennt sich (Z. 1 und 25 f.) „König von Saba' und Ḏū Raidān (d. h. Herr von Raidān)". Gesetzt ist Gl 825 von einem General des Šāʿir Autar, Königs von Saba' und Herrn von Raidān, namens Saʿdum Aḫras Ben (Sippe) Ghadbum (Z. 14 f.). Die Situation ist folgende: Der König Šāʿir Autar hatte mit seinen beiden Heeren (Völkern) Saba' und Ḥimjar einen Kriegszug gegen Iliʿazz, König von Ḥaḏramōt und sein Land Ḥaḏramōt geführt und hatte beide gebrochen (Z. 5): Saʿdum erlitt bei der Verteidigung der Burg (*ḥīrat*) gegen den Stamm Radmān zwei Wunden. Die Erwähnung des Stammes Ḥumlān lässt dessen Rolle nicht vollkommen erkennen; er scheint auf Seite der Hamdaniden gestanden zu haben. Doch das ist nicht wesentlich. Das Hauptgewicht liegt auf der Vormachtstellung der Hamdaniden und ihrem Vorgehen gegen Ḥaḏramōt. Wie in Ausführung **16** gezeigt wird, bieten die Beziehungen der Könige von Saba' zu diesem einen, freilich nicht allzu sichern, chronologischen Anhalt. Nach der dort gegebenen Konstruktion ist das Aufkommen der Hamdaniden in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung zu setzen. Bei dieser Annahme erklärt sich der Überfall Roms unter Augustus gut: die inneren Wirren, die dem Siege der Hamdaniden vorausgingen, liessen

eine Eroberung des Landes leicht erscheinen. Vgl. das S. 38 f. Vorgetragene.

12. Die ersten Fürsten, welche den Titel führen „König von Saba' und Herr von Raidān", sind die Hamdaniden, deren Aufkommen in Ausführung **11** geschildert wurde. Ihnen steht zeitlich nahe eine Gruppe dieses Titels, die einer ihnen feindlichen Partei angehört, die Gruppe Fāriʿ Janhab und Söhne. Auszugehen ist bei ihrer Erörterung von Gl 891 (s. Gl. Abess. 82 ff.). Es heisst dort in dem sicher zu lesenden Teile Z. 14 ff. „und dass Almaqah ihnen [den Stiftern] schenke das Wohlwollen ihrer beiden Herren Ilīšaraḥ Jaḥḍib und seines Bruders Jaʾzil Baijin, der beiden Könige von Sabaʾ und Ḏū Raidān, der Söhne des Fāriʿum Janhab, Königs von Sabaʾ, und ihrer Qaile des Raṯadauwām Jazīd, Sohnes des Ḥabīb, und der Banī ʿAnnānān und ihres Stammes Ṣirwāḥ". Der Anfang der Inschrift ist leider defekt: die Namen der Stifter fehlen; es ist aber erhalten (Z. 2 ff.): „Hörige des Königs [von Sabaʾ und Ḏū Raidān weihten dem Almaqah, Herrn von] Auʿāl Ṣirwāḥ zwei Sta[tuen]". Nun erwähnen die Stifter Z. 8 „Autar König von Saba und Ḏū Raidān". Es ist kaum ein Zweifel, dass in ihm der Hamdanide Šāʿir Autar (s. S. 146) zu sehen ist. Wie wird er aber von Hörigen der Könige Ilīšaraḥ und Jaʾzil, deren Wohlwollen erbeten wird, mit dem Titel „König von Sabaʾ und Ḏū Raidān" neben jenen Königen genannt? Dieser Šāʿir Autar ist „König" und „Herr" nur für eine nicht mehr sicher erkennbare Person, wahrscheinlich den ʿAbdʿaṯtar von Z. 6, gegen den Almaqah den Stiftern Recht verschafft hat. So zeigt die Inschrift den Kampf um die Macht: die Hamdaniden haben sich durchgesetzt, aber die alte Dynastie hat in Fāriʿ Janhab und seinen Söhnen Ilīšaraḥ Jaḥḍib und Jaʾzil Baijin tapfere Kämpen gefunden, die Anhänger gewinnen und schliesslich zum Siege gelangen. Was aus den Hamdaniden geworden, wissen wir nicht: ist ihr Königsruhm mit Šāʿirum Autar und Jarīm Aiman erschöpft? wird das Haus Hamdān als regierendes mit

ihnen ausgeschaltet? Inschriftliche Kunde haben wir nicht darüber. Doch kann nach anderen Quellen eine Vermutung aufgestellt werden (s. unten S. 153). Ein Dankgebet des Ilīšaraḥ Jaḥḍib für die göttliche Hilfe, geleistet von ʿAṯtar Ḏūdibīn, Herrn von Beḥēr-Ḥaṭīb, ist die Inschrift Bibl. Nat. 2, in welcher der besiegte Feind nicht deutlich bezeichnet wird. Kennzeichnend ist, dass in Gl 891, wo von den beiden Brüdern und ihrem Vater die Rede ist, nur jene als „Könige von Saba' und Ḏū Raidān" bezeichnet werden, während der Vater nur „König von Saba'" ist[1]. Ob und wie der Vater an die alte Dynastie der „Könige von Saba" anzuknüpfen ist, ist nicht auszumachen: er wird sich wohl noch einmal als Bruder, Sohn oder Enkel des von den Hamdaniden verratenen Kariba'il Wātir Juhanʿim (s. S. 144) herausstellen. Er hat vielleicht nie wirklich geherrscht, sondern war, wie manche andern Majestäten, „der König" im Kreise seiner Getreuen gewesen, bis seine Söhne den Umschwung hervorbrachten. Die mussten es nun im Titel den Hamdanidischen Parvenus gleichtun und nannten sich auch „König von Saba' und Ḏū Raidān". Zu erwähnen ist noch, dass in Bibl. Nat. 2 Ilīšaraḥ ausdrücklich die alten Familienschlösser Salḥān, Ghundān und Ṣirwāḥ[2] nennt. — In die Zeit der Kämpfe des Ilīšaraḥ um die Wiedergewinnung der Vormacht für seine Familie, die die Macht der Sabäerkönige gegründet und sich rühmt, das Stammschloss Ṣirwāḥ in der Hand zu haben, gehören noch zwei Urkunden: Gl 119 und Gl 424. In Gl 119 ist die Situation folgende: Leute, die sich als מקתוי „die Muqtawī (Vertrauensmänner)" des Ilīšaraḥ Jaḥḍib, Kabīr 'Aqjānum, bezeichnen, bringen ihrem Patron Rammān, Herrn von ʿAlmān Ḏū Akšar, eine Statue dar, weil Rammān sie in Kämpfen im Lande

[1] Nichts fördert das Fragment CIH 299 (= Gl 274 = Louvre 13), das nur „[Fāriʿu]m Janhab, König . . . . ." zeigt, ohne dass irgend ein Zusammenhang erkennbar ist.

[2] Ob das auf צרוח folgende וצהדקן einen vierten Schlossnamen anschliessen soll, ist zweifelhaft.

Ḥimjar unterstützt hat; auch von Ḥaḍramōt ist die Rede. Es ist nicht geradezu gesagt, dass der Kampf für Ilīšaraḥ geführt wurde, aber er ist offenbar mit seiner Zustimmung geführt. Die Feinde sind Ḥimjar und (wahrscheinlich) Ḥaḍramōt — in Worten, in der Tat ist der Feind die Hamdaniden-Sippe, speziell die Gruppe ʿAlhān und Söhne. Offen konnte das nicht gesagt werden. Wenn jemand „Oberhofmarschall" ist, so ist er's bei einem König. Der ist hier nicht genannt, es ist aber wahrscheinlich, dass dieser König ein Hamdanide war, gegen dessen Anhänger sein eigener Oberhofmarschall kämpfen liess, bis er die Früchte einheimsen konnte[1]. Ilīšaraḥ Jaḥḍib der Kabīrʾaqjānum findet sich allein auch in CIH 141 (= Gl 120), einem Fragment, das freilich höchst unsicher ist; zu beachten ist, falls richtig kopiert, das ובן מרתדם[, das dem כבראקינם folgt: es kann kaum anders gedeutet werden als „und die Sippe Marṯad" (nicht: Ilīšaraḥ Jaḥḍib, Sippe Marṯad): immerhin legt die nahe Verbindung des Fürsten mit Denen von Marṯadum den Gedanken nahe, dass die Dynastie, der Fāriʿ Janhab angehört, aus der Sippe Marṯad hervorgegangen ist[2]. — Die andere wichtige Urkunde, die uns die siegreichen Brüder aus der alten Dynastie zeigt, ist Gl 424 (Glaser, *Abess.* 117 ff.), gefunden in Mārib: „Rabbšamsum . . . . ., Sohn des . . . ., Statt-

---

[1]) Die wichtige Inschrift Gl 119 erwartet noch die kritische Behandlung. Die im Corpus (No. 140) ist ungenügend. Sie sieht z. B. in dem רם . . . . . . von Z. 1 קור חמי]רם: nun ist aber dieses Wort auf רם unzweifelhaft derselbe Name, der in Z. 14 (Schluss) auf בני folgt; auch da ist בני[חמי]רם ergänzt. Eine Sippe Ḥimjarum ist undenkbar und um eine Sippe handelt es sich in dieser Schlussformel nach einer ausnahmslosen Analogie. Der Sippenname ist auch das Einzige, was in Z. 1 als Ende des Namens vor dem Titel zu ergänzen ist. Ob Glaser mit אג]רם das Rechte getroffen (*Abessinier* 105), ist zur Zeit nicht zu entscheiden. Es ist jedenfalls besser gewählt als חמירם.

[2]) Oben (S. 141) wurde als Sippe der Ṣirwāḥ-Dynastie die Familie Maḏmarum angenommen, wenn man „König von Marjab" und „König von Sabaʾ" gleichstellt; s. jedoch Ausf. **18a,** 2.

halter des Stammes Bakīl, des Viertels von Raidat, und Wahab'[auwām] Ja'dif Sippe Gadanum und Ḥadwat, die Vertrauensmänner (Muqtawī) des Ilīšaraḥ Jaḥḍib und seines Bruders Ja'zil Baijin, der beiden Könige von Saba' und Ḏuraidān, Söhne des Fāri'um Janhab, Königs von Saba', weihten dem Almaqah, Herrn von Miskat und Jāṯ und Bar'ān, diese zwei Statuen aus Gold zum Danke dafür, das er verteidigt und beschützt hatte ihre beiden Herren Ilīšaraḥ Jaḥḍib und Ja'zil Baijin [die beiden Könige von Saba' und Ḏuraidān], indem sie [die Könige] ihren [Hörigen] Rabbšamsum und Wahab'auwām den Truppenbefehl übertragen hatten durch Urkunde vom Monat Ḏunail des Jahres des Tubba'karib Ben Wadad'il Ben . . . . . [Agram?], als er zum sechsten Mal Eponymus war; und sie [die Stifter] hatten erlangt durch diese Urkunde reichliche Bitterfüllung von Almaqah Ḏubar'ān . . . . ., und ihre beiden Herren hatten sich der Städte San'ā' und Raḥabatān (der Stadt San'ā' und des Gebietes Arḥāb) [bemächtigt] und hatten dieses Jahr (zu einem Gedenkjahr) gemacht; da sandten Šamir Ḏuraidān und die Gruppen der Ḥabašat [die Parteigänger des Ḥabšat (Ḥubāšat?)] aus der Stadt Saum und Sahratān eine Gesandtschaft mit Unterwerfung und Bitte um Frieden an ihre beiden Herren Ilīšaraḥ Jaḥḍib und seinen Bruder Ja'zil Baijin, die beiden Könige von Saba' und Ḏuraidān: es hatten nämlich Šamir Ḏuraidān und Ḥimjar die Gruppen der Ḥabašat zu Hilfe gerufen zum Kriege gegen die Könige von Saba'". Dieser Inschrift Gl 424 ist verwandt Derenbourg V [1]), wo offenbar auch ein Rabbšams spricht (s. Z. 4. רבשמ) und der von den Königen von Saba' und Ḏuraidān Besiegte ein . . . . . r Baron von Šubā'um zu sein scheint. — Auf der Höhe ihrer Macht belohnten die Könige von Saba' und Ḏuraidān Ilīšaraḥ und Ja'zil ihre Getreuen: Osiander 35 ist eine Watf-Urkunde, d. h. ein Dekret, durch welches sie einigen Geschlechtern für Kind und Kindeskind Vorrechte

---

[1]) Vgl dazu Lidzbarski. *Ephemeris* 2, 104 f

zusichern. Die Ausgezeichneten sind (oder sollen für alle Zeiten sein?) oberste Hofbeamte (אכבר ואקינם) und Qaile des Stammes Bakīl[1]). Wichtig ist, dass Os 35 mit voller Schärfe den Gegensatz der Stämme Ḥāšid und Bakīl und ihre Stellungnahme in dem Kampfe der alten Sippe von Ṣirwāḥ und der homines novi aus der Sippe der Hamdaniden hervortreten lässt. — Zur Gruppe Fāriʿ Janhab gehört noch ein Name, der, wenn er richtig bestimmt und klassiert ist, diese Kämpfe des weiteren erläutert: Našaʾkarib Jaʾman Juharḥib. Für diesen Fürsten haben wir freilich bis zur Stunde nur die Angabe bei Glaser, Altjemen. Nachrichten 1, 114: „Gl 1628, 1 נשאכרב [. .]מן יהרחב מלך שבא ודרידן בן אל[ש]ר[ח יחצב]. Auf Grund dieses Textes ergänzt Glaser a. a. O. CIH 69 (= OM 4), 1 יאמן . . . . .בא ודרי zu [נשאכרב] יאמן[2]) [יהרחב מלך ש]בא ודרי[דן בן אלשרח יחצב ואחיהו יאול בין מכבי שבא ודרידן. Darin ist der Zusatz des Bruders sehr unwahrscheinlich; woher die (nicht notwendig mehr als) zwei oder drei Personen nehmen, mit denen das המו von עבדהמו Z. 2 zu erklären wäre, ist mit dem vorhandenen Material nicht festzustellen; sicher ist unrichtig die Ergänzung im Corpus und die Motivierung: quidni deinde ואחיהו ובניהמו, collato tituli 67 versu primo?“ Aber CIH 67 ist eine Weihinschrift. CIH ist eine weltliche Stiftungsurkunde, in der der König als König spricht. CIH 69 (OM 4) hat dadurch ein besonderes Interesse, weil sich hier das Streben der bedrohten Dynastie zeigt, Adelssippen durch Gewährung besonderer Vorteile an sich zu ketten: hier ist die Sippe Ghaimān

---

[1]) Die Deutung der lückenhaften Inschrift ist unmöglich, solange nicht ein Paralleltext gefunden ist. Über Einzelnes s. Ausf. 98 (zu kabīr aqjān).

[2]) Von יהרחב erkannten die Bearbeiter der „Sabäischen Denkmäler“ richtig יה; das Corpus „praesentit potius quam legit בן“: aber diese Ahnung ist nach den tatsächlichen Spuren des Lichtdrucks ausgeschlossen.

Gegenstand der Auszeichnung. — Eine gelegentliche Erwähnung der Söhne des Fāri' Janhab enthält CIH 241 (Gl 220), 4 „im Schutze und unter der Fürsorge ihrer beiden Herren] Ilīšaraḥ Jaḥḍib und Ja'zil Baijin der Könige . . . . . .“.

Wann fanden nun die grossen Kämpfe statt, die für einen Augenblick die Sippe Hamdān hochbrachten, um bald darauf wieder die alte Dynastie an die Spitze zu stellen, und deren Hauptbedeutung in der Verrückung des Schwerpunktes liegt? Denn daran ist kaum zu zweifeln, dass mit der Annahme des Titels Dūraidān infolge der Besiegung der Himjaren die Verlegung der Residenz in das Himjahrengebiet selbst verbunden war. Das Himjarengebiet galt als das Land des verfeinerten Lebensgenusses. Zugleich brachte der Sitz im Südwest-Gebiete in Berührung mit der Küste.

Die Zeitfrage lässt sich bei dem vollkommenen Mangel der Datierung der Inschriften nur aus Indizien beantworten. Wir finden im Periplus einen Hinweis auf die eben beschriebenen Wirren, und da wir die Zeit des Periplus kennen, können wir deren Zeit ungefähr bestimmen. Es heisst im Periplus § 26: „Nach Okelis . . . . . etwa 1200 Stadien davon entfernt, liegt Eudaimon Arabia, ein Küstenflecken, auch zum Reiche des Charibaël gehörig . . . . . . Eudaimon wurde er, vordem eine Stadt, genannt, als er, wie man noch nicht von Indien nach Ägypten kam noch auch von Ägypten aus in die entfernter gelegenen Orte zu segeln wagte, sondern nur bis dahin gelangte, die von beiden Seiten kommenden Warentransporte aufnahm. . . . . . Jetzt aber, es ist noch nicht lange her, hat Elisar den Ort unterworfen“. Es handelt sich in diesem Passus ersichtlich um den Kampf zweier feindlichen Gewalten, deren eine, Ἐλισαρ, in richtiger Erkenntnis der wirtschaftlichen Bedeutung 'Adens (das ist Εὐδαίμων Ἀραβία) diesen Hafen dem Gegner abnimmt. Wer ist der geschädigte Gegner? Der Periplus nennt ihn hier Χαριβαήλος und er wird noch § 23 und 31 erwähnt. § 23

heisst es: „Nach weiteren neun Tagen [im ganzen 11 Tagen von dem Hafen Μουζα, d. i. Mūzaʿ = Mocha] folgt die Hauptstadt Safar, in der Charibaël residiert, der rechtmässige König zweier Völker, des Homerischen und des daranstossenden sogenannten Sabaischen [der Homeriten und der Sabäer], ein Freund der Kaiser durch fortgesetzte Gesandtschaften und Geschenke“. Nach § 31 ist „Azania [das afrikanische Küstenland gegenüber Jemen] dem Charibaël und dem Mafarischen Unterkönig [τυραννος] unterworfen“. Man empfindet, wie der ägyptische Handelsherr und Seefahrer durch die Macht des in Safar residierenden Königs über Himjaren und Sabäer, im Stile der Inschriften „König von Sabaʾ und Ḏū Raidān“, beeindruckt wurde. Dass ein Stück seines gewaltigen Reiches, der Hafenplatz ʿAden, abbröckelte, war ein Ungeheures für das Land; alle Welt sprach noch davon, denn es war „noch nicht lange her“ (νυν δε ού προ πολλου των ήμετερων χρονων), als der Verfasser des Periplus seine Studienreise machte. Wo finden wir nun in unserem Inschriftenmaterial einen König von Sabaʾ und Ḏū Raidān, der ein Stück seines Reiches, und nicht ein geringes, an einen Konkurrenten verlor und dabei Karibaʾil hiess? Es gibt keinen! Wer machte einem König von Sabaʾ und Ḏū Raidān die Herrschaft streitig? Da haben wir einen: Ilīšaraḥ Jaḥḍib, Sohn des Fāriʿum Janhab, der schliesslich die Hamdaniden beiseite schob. Ελισαρ (wir dürfen auch Ελισαρος schreiben, denn Konjektur ist ja auch jenes) kann sehr wohl als Darstellung von Ilīšaraḥ angesehen werden. Von seinen hamdanidischen Gegnern kennen wir nur die Brüder Šāʿirum Autar und Jarīm Aiman. Wir können doch kaum annehmen, dass zur Zeit des Periplus Karibaʾil schon eine Art Gattungswort geworden sei (wie Xerxes, Caesar), und dass man dem vorüberfahrenden Fremdling Karibaʾil als Eigennamen des Herrschers aufgebunden habe oder er von ihm missverstanden sei. Es bleibt da, wenn wir schon an Ελισαρ = Ilīšaraḥ Jaḥḍib festhalten, der Ausweg, dass dieser

noch mit einem Nachfolger der Brüder Šāʿirum Autar und Jarīm Aiman zu kämpfen gehabt habe, und dass dieser Nachfolger Kariba'il hiess. Kämpfte Šāʿir Autar mit einem Könige von Ḥaḍramōt, der 29 n. Chr. als lebend erwähnt wird (Ausf. **16**), so kann sein Nachfolger Kariba'il mit einem Ilīšaraḥ gekämpft haben, der in einem um 60 geschriebenen Werke als „unlängst" rührig genannt wird. Dann dürfen wir annehmen, dass die Söhne des ʿAlhān Nahfān nicht schon selbst von den Söhnen des Fāriʿum Janhab bedrängt wurden und dass das Zusammennennen der beiden Gruppen in Gl 891 so zu verstehen ist, dass die eine Gruppe nach der andern regiert hat.

Andere Indicia sind zu entnehmen dem mit einiger Sicherheit chronologisch zu bestimmenden Ende des Reiches „Saba' und Dū Raidān". Der Übergang zu einem Neuen vollzog sich ähnlich wie bei dem vom „König von Saba'" zum „König von Saba' und Dū Raidān". Eines Tages ward aus dem „König von Saba' und Dū Raidān" ein „König von Saba', Dū Raidan, Ḥaḍramōt und Jamanāt". Im früheren Falle war das Neue herbeigeführt durch einen Eindringling in die alte Dynastie, hier ging der Wechsel vor sich bei einem kräftigen Gliede der herrschenden Dynastie. Wir befinden uns hier auf einem besser beleuchteten Forschungsfelde.

Šamir Juharʿiš, der am Ende der „König von Saba' und Dū Raidān"-Periode und am Anfang der „König von Saba', Dū Raidān, Ḥaḍramōt und Jamanāt"-Periode steht, ist eine der markantesten Persönlichkeiten der südarabischen Geschichte. Es ist bekannt, wie die Sage ihn nach Osten ziehen und die Hauptstadt Transoxaniens zerstören lässt, der er nach ihrem Wiederaufbau den Namen Šamirkent „Šamirstadt" gab, aus dem dann mit der Zeit Samarqand wurde, eine Sage, die noch heut in den Köpfen der Turkestaner lebt und unermüdlich in der neuesten Litteratur des Landes aufgewärmt wird. In Wirklichkeit ist dieser Zug nach dem Osten nichts als der Niederschlag der tatsächlichen Beziehungen des

Šamir Juharʿiš zum Sasanidenreich (vgl. Ausf. **117**). Die Titel des Šamir ersehen wir aus Gl 1050 (= Wien 4), 6 ff. „ihren Herrn Šamir [Juharʿiš, König von Sabaʾ und] Ḏū Raidān und Ḥaḍra[mōt, Sohn des Jā]sirum Juhanʿim, Kön[igs von . . . .][1]. Glaser bemerkt *Abessinier* 31 noch: „Wir haben von Šammar Juharʾiš, als er noch den kürzeren Titel „von Saba und ḏū Raidān“ führte, eine vom Jahre 281 n. Chr. datierte Inschrift (Glaser 379), während sein Vater Jāsir Juhanʾim inschriftlich für die Jahre 270 und 274 bezeugt“ ist. Leider ist Gl 379 noch nicht publiziert. Sonst kommt Šamir nur in der datierten Langer 7 (= CIH 48) vor, Z. 5 f. „unter dem Schutze ihrer beiden Herren Jāsirum Juhanʿim und seines Sohnes Šamir . . . . ihre beiden Stämme Muhaʾnif und Šahīr und im Monat Ḏū Mahaggat des Jahres 385 [= 270 n. Chr.] vom Jahre des [Eponymus] Mabḥūd Ben Abḥaḍ“. Da aus den Mitteilungen Langers an D. H. Müller (s. ZDMG 37, 365 ff.) sich über den Umfang der Lücke nichts entnehmen lässt, so schwebt jede Vermutung über das Fehlende in der Luft, ausser dass vor „ihre beiden Stämme“ zu ergänzen sein wird: „und unter dem Schutze“ und nach Šamir „Juharʿiš“; ganz unsicher ist, ob der Königstitel genannt war und in welcher Form. In gleicher Lage sind wir bei Bibl. Nat. 20 (= Mordtmann 2 ZDMG 30, 289), 6 ff. „ihrem Gott ʿAṯtar Ḏū Ḏibān Baʿal . . . . von Gold zum Danke dafür, dass er beschützt hatte seinen [des Gottes] Diener . . . . ihr Herr Šamir Juharʿiš . . . . . ʿAṯtar Ḏū Ḏībān Baʿalbeḥērḥaṯībum“. Auch hier erfahren wir keinen Titel, wir dürfen aber mit Sicherheit in diesem Šamar Juharʿiš den König von Gl 1050 (s. oben) sehen. Es ist ein Gemeinsames vor-

---

[1]) D. H. Müller bemerkt zu Z. 7: „es ist doch wohl kaum וחצר[מות] zu ergänzen“. Es ist seltsam, dass ihm die unzweifelhaft richtige Ergänzung Glasers *Abessinier* 31, die vier Jahre vorher erschienen war, entgangen ist, da man doch nicht annehmen kann, dass er das Eintreten Glasers für die Lesung durch Schweigen beseitigen wollte.

handen, dessen Bedeutung nicht zu unterschätzen ist. Der Gott von Bibl. Nat. 20 ist ʿAṯtar Ḏū Ḏībān Baʿal-beḥērḥaṭībum, und in Gl 1050 heisst es zum Schluss: [Baʿal]beḥērḥaṭī[bum]. Der Schluss ist zwingend, dass die Nennung dieses seltenen Gottesnamens zusammenhängt mit den genannten Fürsten, m. a. W., dass dieser ʿAṯtar Ḏū Ḏībān Baʿalbeḥērḥaṭībum der Spezialgott des Königs bezw. seiner Sippe ist. Nun führt die Beachtung des Gottesnamens zu einem weiteren Schlusse: derselbe seltene Gottesname wird auch angerufen in Inschriften des Ilīšaraḥ Jaḥḍib: Bibl. Nat. 2 (vgl. oben S. 149) ist eine Weihgabe (? Erstattung von Pflichtschuldigem ?) an „ʿAṯtar Ḏū Ḏībān Baʿalbeḥērḥaṭībum, und wahrscheinlich rührt die denselben Gottesnamen enthaltende Inschrift Gl 686 auch von Ilīšaraḥ Jaḥḍib her (nur nach der kurzen Notiz Gl. Abess. 37 u. n. 1). Das bedeutet, dass ʿAṯtar Ḏū Ḏībān Baʿalbeḥērḥaṭībum der Gott des Ilīšaraḥ und des Šamir Juharʿiš ist und dass diese beiden Könige zu derselben Sippe und zu demselben Territorium gehören. Also das alte Geschlecht der Könige von Saba' hat sich, mit der Unterbrechung durch die Hamdaniden-Episode, gehalten bis zum letzten „König von Saba' und Ḏū Raidān", der zugleich erster König von Saba' und Ḏū Raidān und Haḍramōt und Jamanāt" ist. Zeitlich lässt sich dieser Endpunkt um 300 ansetzen. Es wurde schon gesagt, dass für Jāsirum Juhanʿim die Daten 270 und 274 vorliegen, für Šamir Juharʿiš das Datum 281 (s. S. 156). Nun haben wir noch eine Inschrift vom J. 281, die aber den Namen Šamir Juharʿiš nur in dem ihr beigefügten Monogramm zeigt. Burchardt 2 (bei Lidzbarski, *Eph.* 2, 93 ff.) ist eine defekte Bauinschrift, deren Setzer unbekannt sind, und die datiert ist: „im Monat Ḏuqaiṣān des Jahres 396 nach dem Jahre des Mabḥūḍ Ben Abḥaḍ". Lidzbarski bemerkt mit vollem Recht, dass das links angebrachte Monogramm für Šamir Juharʿiš nichts beweise, da auf der abgebrochenen rechten Seite sich das Monogramm des Vaters Jāsir Juhanʿim befunden haben könne. Doch ist die Bemerkung Glasers

über Gl 379 von 281 so zu verstehen, dass darin nur Šamir genannt werde, dann wird auch Buchardt 2 in die Alleinregierung des Šamir gehören. Wir gewinnen dann für Beginn seiner Regierung 274—281. Ihr Ende ist völlig unbestimmbar. Auch wie es erfolgt ist, wissen wir nicht, können aber einiges darüber vermuten. Doch vor seiner Erörterung ein Wort über die Zeit, die zwischen Šamir und dem die Reihe der Könige von Saba' und D̲ū Raidān einleitenden Ilīšaraḥ liegt.

Wir finden da zunächst folgende Reihe: **1.** D̲amar-'alā Baijin, **2.** Kariba'il Wātir Juhan'im, **3.** Hālik'amar, **4.** D̲amar'alā D̲āriḥ. — Belege: **1.** mit seinem Sohn Fr 54. 1 f. „Kariba'il Wātir Juhan'im, König von Saba' und D̲ū Raidān, Sohn des D̲amar'alā Baijin". — **2.** mit seinem Vater D̲amar'alā Baijin, s. **1.** — **3.** mit seinem Vater Fr 54. 2 (anschliessend an die Worte unter **1**) „und Hālik'amar, Sohn des Kariba'il": da der volle Name des Vaters vorausgegangen, ist hier nur der erste Bestandteil gesetzt; doch ist die Beziehung auf **2.** nicht völlig sicher, da diese Inschriftsetzer keine Scheu vor grösster Ausführlichkeit haben. — **4.** beruht nur auf Inschrift P r i d e a u x (Trans. of Soc. Bibl. Arch. II, 23 = Louvre 5) „D̲amar'alā D̲āriḥ, König von Saba' und D̲ū Raidān, Sohn des Kariba['il]". Wohin gehört diese Reihe? Fresnel 54 ist in Ḥaram Bilqīs (eine halbe Stunde Ost-Nord-Ost von Ma'rib) gefunden, an demselben Gebäude, das die Inschriften Fr 55 und 56 trägt, die von Königen von Saba' herrühren (s. oben S. 141) und ist eine Weihung an Almaqah „zum Heile (wegen des Heilbleibens) des Schlosses Salḥān und der Stadt Marjab". Wir dürfen im „Schloss Salḥān" aber diese Ruine, das Ḥaram Bilqīs, sehn, von dem das Mahja' Fr 55 u. 56 nur ein Teil ist. Kariba'il Wātir Juhan'im, der an dem Schlosse Reparaturen vornimmt (in Fr 54), gehört derselben Familie an, und ebenso Ilīšaraḥ Jaḥḍib, der in Bibl. Nat. 2 von den Schlössern Salḥān, Ghundān und Ṣirwāḥ spricht (s. oben S. 149).

Eine andere Reihe bilden **5.** La'zum (La'īzum) Naufān

Juhaṣdiq, **6.** Jāsi[r]um Juhaṣdiq, **7.** Damarʿalā Juhabirr. — Belege: **5.** Langer 1 (CIH 40), 5 f. „im Schutze ihres Herrn Laʿzum Naufān Juhaṣdiq“. — **6.** Langer 2 (CIH 41), 4 „im Schutze ihres Herrn Jāsi[r]um Juhaṣdiq, Königs von Saba' und Dū Raidān“. — **7.** Der 1, 13 f. „und Almaqah möge beglücken seine beiden Knechte Tubbaʿkarib und Abīkarib, Sippe Katīlum .... mit der Gunst ihrer beiden Herren, des Damarʿalā Juhabirr, Königs von Saba' und Dū Raidān, Sohnes des Jāsir Juhaṣdiq, Königs von Saba' und Du Raidān“. Derenbourg liest Jahbar, doch möchte ich Juhabirr (für Juhabrir; vgl. in den minäischen Texten die *ahl sibrār*) oder Juhabīr vorziehen. Zu beachten ist, dass die Zeichen הבר keineswegs sicher sind und dass vielleicht der Beiname ganz anders lautet. Ebenso ist von dem ersten Teile des ישׁר יהצדק nichts zu erkennen, doch mag hier die Ergänzung von Jāsir mit Rücksicht auf das sichere Jāsirum Juhaṣdiq in Langer 2 angenommen werden[1]. Eine starke Stütze fand Derenbourg für seine Lesung דמרעלי יהבר בן ישׁר יהצדק in Glaser 551. Glaser sagt *Abessinier* 67: „In der späteren Zeit, nämlich in der Periode der „Könige von Saba und Raidān“ [so], werden die Könige bisweilen nicht schlechtweg so genannt, sondern es ist von den „Königen von Saba und den Söhnen (Nachkommen) des Raidaniten“ die Rede. So lauten in der Inschrift Glaser 551, welche vom sabäo-raidanischen König Damarʿalī Jahbir, Sohn des Jāsir Juhaṣdiḳ herrührt, die letzten Worte: אמלך שׁבא ובני דריךן ..... „der Könige von Saba und der Söhne (Nachkommen) des Dū Raidān (des Raidaniten)“. Hierzu ist zu bemerken, das in Der 1 neben dem מלך שׁבא ודריךן als allgemeine Bezeichnung vorkommt אמלך שׁבא: Z. 12 f. „zu Hilfe zu kommen ihren Herren den Königen von Saba'“. Man müsste den Text von Glaser 551 in ge-

[1]) Die Variante ישׁר gegen ישׁרם (vgl. auch Jāsirum Juhanʿim Vater des Šamir Juharʿiš) würde keinen Einwand bilden, zumal die Lücke zur Not ein ישׁרם fassen könnte.

nauer Wiedergabe haben. um des von Glaser Angeführten sicher zu sein und um Schlüsse ziehen zu können. In Gl 551 soll der König Ḏamarʿalā Juhabirr selbst sprechen, da wird wohl auch die Bezeichnung seiner Gruppe von ihm herrühren. In Der 1 spricht ein Diener des Königs. Man könnte dabei wohl an verschiedene Auffassungen denken und das simple אמלך שבא nicht für zufällig halten. Das Problem wird dadurch noch verwickelter, dass der Name Ḏamarʿalā mit ذريدן auch sonst vorkommt und dass die Identität dieses mit unserm „König von Saba' und Ḏū Raidān" nicht ausser der Möglichkeit liegt[1]). Über den Titel בני ذريدן s. schon S. 143 f. — König 5 (Laʿzum Naufān Juhaṣdiq) steht ersichtlich in Beziehung zu 6. und 7., weil die Inschriften aus demselben Kreise (Sippe Maḏraḥ, Stamm Muha'nif und Bakīl) und derselben Zeit stammen, doch ist nicht auszumachen, ob 5. oder 6. mit 7. älter ist. Da es gegen die Regel ist, dass zwei Fürsten mit dem gleichen Beinamen sich folgen, so mag die Reihe 6. 7. 5. angenommen werden.

Die Zahl der Könige von Saba und Ḏuraidān auch nur annähernd zu bestimmen, können wir nicht wagen. Unser Material ist ein zufälliges: es können ganze Reihen von Königen uns unbekannt bleiben, weil durch Wirken von Naturkräften oder durch gewaltsamen Eingriff von Menschen die Denkmäler mit ihren Namen verloren sind. Man hat wohl aus den Inschriften und den Münzen bis zu 40 Königen von Saba' und Ḏū Raidān herausgerechnet. Aber selbst diese Zahl als richtig angenommen, dürfen wir darauf keine Berechnung der Gesamtdauer bauen. Denn bei dem ausgebildeten Condominium-System und

[1]) Ḏamarʿalā kommt als Herr von Raidān, bekämpft von Wahab'il Jahūz, vor in Gl 1228, ferner in Gl 24 und Gl 1364, auch in Gl 539, „leider nur bruchstückweise" (*Abessinier* 67). „Bruchstuckweise" findet er sich auch in Gl 150 = CIH 166. d. h. es ist knapp ذמר zu lesen und dieses kann ذמרעלי oder sonst was sein.

bei den immerwährenden Unruhen ist der Verbrauch an „Königen“ grösser als in den Verhältnissen, die man zur Analogie heranzieht. Es wurde oben gezeigt, welche Erwägungen für die Ansetzung von ± 50 n. Chr. als Zeit der ersten „Könige von Sabaʾ und Ḏū Raidān“ sprechen.

13. Die Vorliebe der Inschriftensprache für das nominale feminine *t* spricht für die Lesung *jamanat* (statt des im Nordarabischen üblichen *jaman*). Doch kommt daneben der von *jaman* gebildete Plural *jamanāt* in betracht, d. h. die unter dem Namen Jaman zusammengefassten Südgebiete. Entsprechend wird das Gl 1155,2 neben ימנת erscheinende שאמת zu lesen sein: *šaʾmāt*, d. h. die unter dem Namen Šaʼm zusammengefassten Nordgebiete.

14. Als ersten „König von Sabaʾ, Ḏūraidān, Ḥadramōt und Jamanāt“ fanden wir bereits Šamir Juharʿiš (s. S. 155ff.). Er hatte, scheint es, zunächst keine Nachfolger in der neuen Würde. Die Abessinier brachen in das Land ein und schoben die Dynastie, die einen so glänzenden Erfolg errungen, beiseite. Dass das ein Ränkespiel Roms war, ist kaum zweifelhaft. Šamir hatte es offen mit den Sasaniden gehalten. Sobald Rom mächtig geworden, hetzte es den abessinischen Vasallen gegen die Parteigänger der Feinde. Mit dem Wiederaufleben Persiens ersteht auch die jemenische Macht wieder. Es gibt wieder einen „König von Sabaʾ, Ḏūraidān, Ḥadramōt und Jamanāt.“

Die wichtigste Urkunde für die Anfänge dieser Dynastie, die hier kurz die himjarische genannt wird, ist Gl 554, übersetzt und erklärt von Glaser, *Dammbruch* (MVAG 1897), 13ff. Stifter ist „Šaraḥbīl Jaʿfur, König von Sabaʾ und Ḏuraidān und Ḥadramōt und Jamanāt und ihrer Araber [Nomaden] im Hochland und im Tiefland, Sohn des Abīkarib Asʿad, Königs von Sabaʾ und Ḏūraidān und Ḥadramōt und Jamanāt und ihrer Araber im Hochland und im Tiefland“. Die Zeit der Stiftung ist Monat Ḏū Daʾwān 565 d. i. Dezember 450 oder Januar 451. Abīkarib Asʿads Vater ist uns be-

kannt. Glaser führt Skizze I, 12[1]) die Inschrift Gl 389 an, die im Jahre 378 vom König Malikīkarib Juha'min und seinen Söhnen Abīkarib As'ad und Waraamar [l. Ḏāri' 'amar] Aiman gesetzt ist. *Dammbruch* 41 f. gibt Glaser einiges über die mit Gl 389 zusammenhängenden Inschriften Gl 385 und Gl 386, deren jede eine fünfteilige Monogrammgruppe enthält. Diese beiden Monogrammgruppen (Gl 385 u. 386) haben drei Teile gemeinsam und zwei verschieden. Die gemeinsamen sind dieselben wie die Monogramme IVa, b, c von Gl 618, die *Dammbruch* 39 mitgeteilt sind und die der Erklärung Schwierigkeit bieten.[2]) Ausserdem hat Gl 386 die Namen Malikīkarib Juha'min, Gl 385 die Namen Ḏāri' 'amar Aiman. Es fehlt das Monogramm für Abīkarib As'ad, der in Gl 389 neben Ḏāri' 'amar als Sohn Malikīkaribs genannt ist. Er gerade ist es, der nach Malikīkarib regiert, und dessen Sohn Šaraḥbīl Ja'fur wir als Stifter von Gl 554 fanden. Wie geht es nun weiter? Zunächst: wie lange hat Šaraḥbīl regiert? Nach einer Wahrscheinlichkeitsrechnung haben wir Malikīkarib, der i. J. 378 eine Inschrift setzt, und dessen Enkel i J. 450 eine Inschrift setzt, bis etwa 400 regieren zu lassen, den Sohn Abīkarib bis etwa 430, der Enkel Šaraḥbīl Ja'fur bis etwa 460. Es gilt, den Zeitraum auszufüllen, bis wir zum nächsten Datum gelangen, dem Jahre 525 (oder 522) als dem der Vernichtung der Himjaren-Macht bezw. Beseitigung des Ḏū Nuwās durch den zweiten Einfall der Abessinier. Zu Gebote stehen nur zwei Namen, die sich sicher anschliessen lassen: Šaraḥbīl Jakkuf und Luḥai'at Janūf. Luḥai'at Janūf ist der Vorgänger des 525 gefallenen Ḏū Nuwās, wird also kaum länger als bis 510 regiert

[1]) Nach Mordtmann ZDMG 44,178 Skizze I ist mir nicht zugänglich.

[2]) Da die 3 Monogramme ersichtlich ein stabiles Element in der Gruppe bilden, wird man mit Glaser in ihnen die Reichsdevise sehen dürfen. Er liest zwei davon als *biḥilfin šāqir* „durch (in) Bundestreue hoch".

haben, etwa von 480 an. So bleibt für Šaraḥbīl Jakkuf, der mit seinem Bruder Ma'dīkarib eine Weile zusammen regierte, 460—480. Nach Glaser *Dammbruch* 26 gibt es eine Inschrift von Šaraḥbīl Jakkuf aus dem Jahre 467 (s. auch Mordtmann ZDMG 44, 176 n. 1). Das stimmt. Es liegt nahe, ihn als Sohn des Šaraḥbīl Ja'fur anzusehen (die Gleichheit des Hauptnamens erscheint mir nicht als Hindernis). Ist eine Zwischenregierung des 'Abdkulāl von Gl 7 = Hal 3, datiert von 458, anzunehmen, so lässt sich auch dann eine passende Zeit gewinnen: Šaraḥbīl Ja'fur von 430 nur bis 450, 'Abdkulāl 450—460 usw.[1] Die nächsten Deszendenten kennen wir genau. Es ist nämlich kaum ein Zweifel, dass das seit 1811 (durch Seetzen) bekannte Inschriftfragment, das Mordtmann ZDMG 31, 89 und OM 85 (zu No. 29; Faksimile Taf VI) behandelte, so zu ergänzen ist:

1 מעדכרב י]נעם מ]לך שבא ודרידן וחצרמת וימנת

2 ולחיע[ת ינף מלך]שבא ודרידן וחצרמת וימנת ב

3 ני שר[חבאל יכף מ]לך שבא ודרידן וחצרמת וימנת

Daraus geht hervor, dass Šaraḥbīl Jakkuf zwei Söhne hatte, und dass der jüngere von ihnen, Luḥai'at Janūf identisch ist mit dem von der islamischen Tradition als arger Frevler hingestellten Luḥai'at Janūf Ḏuššanātir, der durch den aufständischen, aber nicht im Dienste der reichsfeindlichen Abessinier und ihrer Partei im Lande stehenden Ḏū Nuwās beseitigt wurde. Wir wissen weder etwas von Nachkommen des Luḥai'at Janūf noch von solchen des Ḏū Nuwās, wir kennen aber noch einen Mann aus der himjarischen Dynastie, einen Neffen des letzten Königs Luḥai'at Janūf. Dieser hat ja in der alten Seetzen-Inschrift einen Bruder Namens Ma'dīkarib Jan'am, der, wenn er auch „König

[1]) Die Parallelnachrichten der islamischen Autoren und den Versuch, sie mit den Angaben der Inschriften in Einklang zu bringen, behalte ich anderm Orte vor.

von S., D̲., Ḥ. und J. war, bis zu seinem Tode mit seinem Bruder Luḥaiʿat Janūf zusammen regierte. Es ist unbedenklich, diesen Madīkarib in dem Vater des Sumaifaʿ zu finden, der Gl 618, 17 unter den Empörern gegen die abessinische Herrschaft genannt wird. Sumaifaʿs Vater war jung gestorben, sein Oheim war gestürzt, und der Thron war von einem Stammfremden (D̲ū Nuwās) eingenommen. Sumaifaʿ kämpfte für das Recht seines Hauses. Wenn er im Gefolge Jezids erscheint, so wird er nicht die Mittel gehabt haben, den Aufstand selbst zu organisieren. Nicht darf er zusammengeworfen werden mit Sumaifaʿ Ašwaʿ von Ḥuṣn Ghurāb, der einer andern Familie angehört. Von der Familie, die seit etwa 370 das sabäisch-himjarisch-hadramautisch-jemenische Reich regierte, tritt niemand mehr auf.

15. Das Material über Qatabān ist nicht beträchtlich. Es wird hier von zwei Seiten in Angriff genommen. Die Urkunden, in welchen Qatabān erwähnt wird, zeigen es a. in seinen inneren Verhältnissen, b. in seinen Beziehungen zu anderen Gebieten Südarabiens. Über die Fundorte der rein qatabanischen Denkmäler sagt Glaser, *Abessinier* 111: „Meine katabanischen Inschriften stammen insgesamt aus der Gegend zwischen Marib und Šabwat".[1]

---

[1] Nach Hommel, *Grundriss* 139 brachte Glaser von seiner ersten Reise „die Abklatsche von ca. 100 katabanischen Inschriften aus der Zeit von ca. 1000 v. Chr. bis zum Ende des katabanischen Reiches (2. Jahrh. v. Chr.)" heim. Wessen ist diese Chronologie? Gewann Hommel sie aus dem Studium der Abklatsche oder ist sie Angabe Glasers? Das Ende ist unrichtig: Qatabān verschwindet nicht vor 80 v. Chr. Der Anfang ist nur haltbar, wenn man auch die Minäer so hoch hinaufrückt; das ist aber kaum zulässig. Nach Glaser „begegnen in diesen neuen Texten ca. 18 katabanische Königsnamen, teils sogen. Makārib oder Priesterfürsten, teils wirkliche Könige". Zu der obigen Liste ist nachzutragen, dass Glaser in *Punt und die südarab. Reiche* S. 58 den Anfang von Gl 1392 und in *Dammbruch* 105f. Inhaltsangabe von Gl 1396 gab, und dass Hommel Aufs. u. Abh. S. 150 u. Anm. 4 aus Gl 1604, S. 206f. aus Gl 1600 und 1599 Mitteilungen machte.

Neuestens wurden innerqatabanische Verhältnisse beleuchtet durch die von Ditlef Nielsen publizierten Stücke Gl 1600. 1402. 1119. 1581 und ein nicht nummeriertes Fragment (Mitt. der Vorderasiat. Gesellschaft 1906, 249 ff.). Gl 1600 und die ganze Inschrift, der das Fragment Nielsens angehört, Gl 1606, wurden von Glaser in *Altjemenische Nachrichten* 1,60 ff. und 162 ff. behandelt. Drei qatabanische Inschriften publizierte Derenbourg in der *Revue d'Assyriologie* V (1902), 117—128, hier bezeichnet mit Der 2,3 und 4. Hommel veröffentlichte eine Inschrift in ZDMG 53 (1899), 98 bis 101 (Hom.)[1]).

Wie Saba' hatte auch Qatabān vor den Königen Mukarrabe. Wir kennen von solchen:

1. Jadaʿ'ab Ḏabjān: Gl 1600,1 „Jadaʿ'ab Ḏabjān, Sohn des Šahīr, Mukarrab von Qatabān, und alle ʿAmmssöhne und Ausān und Kaḥad und . . . . . und Dahsun und Tabnāʿu".

2. Šahīr Jagūl: Der 3 „Šahīr Jagūl, Sohn des Jadaʿ'ab, Mukarrab von Qatabān, Erstling des Anbā und Ḥaukam von Amar und Šamsum"; die Ergänzung am Schluss ist nur zulässig, wenn die Inschrift nicht vollständig ist; es liegt darüber keine Mitteilung vor; ob der Mukarrab Jadaʿ'ab, Vater des Šahīr Jagūl, mit dem Mukarrab Jadaʿ'ab Ḏabjān von Gl 1600 (siehe **1.**) gleichgesetzt werden darf, ist nicht sicher.

Von qatabanischen Königen kommen folgende vor:

1. Jadaʿ'ab Ḏabjān: Gl 1581.1 ff. „Laḥāʿamm, Sohn des Abī'anas. Sippe Ilm, und ʿAbad'il, Sohn des Hāni'um,

---

[1]) Die Ausdrucksweise und der Inhalt dieser Stücke ist abweichend von denen der andern Denkmäler Südarabiens. Hier bemerke ich zu Gl 1600 nur, dass sie in erwünschter Weise das חוכם בן קלי in Der 2.3 beleuchtet; da hier es sich offenbar um „das Haus des Waddum und die Aṯirat und Machtan des Königs in Qulai" handelt. wird auch Der 2.3 zu übersetzen sein „weil ʿAmm behütete (die Ortschaft) Naḍʿ und Ḥaukam (die Ortschaft) Qulai

Sippe X. erbauten .... den Turm Barrum vom Grunde bis zur Spitze für ihren Herrn Jada' 'ab Ḏabjān, Sohn des Šahīrum .... und bei ihrem Herrn Jada' 'ab Ḏabjān, Sohn des Šahīr, König von Qatabān"; es ist nicht zu entscheiden, ob dieser König Jada' 'ab Ḏabjān Ben Šahīr identisch ist mit dem Mukarrab Jada' 'ab Ḏabjān Ben Šahīr in Gl 1600; ist er es, so wird er zuerst den Titel „Mukarrab", später den „König" geführt haben[1]); mit seinem Sohne Šahīr Der 2,8 „und bei Jada' 'b Ḏabjān und seinem Sohne Šahīr [Königen von Qataban]";

2. Šahīr: Sohn des Jada' 'ab Ḏabjān, siehe **1.**;

3. Šahīr Jagūl Juhargib: Gl 1606,1 „Also bestimmten und verordneten und dekretierten Šahīr Jagūl Juhargib. Sohn des Haufā'amm, König von Qatabān, und Qatabān"; mit seinem Sohne Waraw'il Ghailān Juhan'im Gl 1402, 1f. „Waraw'il Ghailān Juhan'im, Sohn des Šahīr Jagūl Juhargib, König von Qatabān"; Hal 504,4 „bei ihrem [der Weihenden; *su* ist Nachlässigkeit für *sum*] Herrn Šahīr Jagūl Juhargib, König von Qatabān".

4. Haufā'amm: Vater von **3**, s. **3.**

5. Waraw'il Ghailān Juhan'im: mit seinem Vater s. **3.**; als Zeitgenosse des Kariba'il Wātir, Mukarrab von Saba', ist er erwiesen durch die Ṣirwāḥ-Inschrift (nach Hommel), s. S. 133 unter Saba'-Mukarrabe **3.**

6. Šahīr Ghailān: allein und mit Vater und Sohn Gl 1119,1ff. „Šaraḥ'aṯt, Sohn des 'Abad'il, Sohnes des Tanzidum, verfertigte ...... den Turm 'Arabum (?) .... für seinen Herrn Šahīr Ghailān ..... und bei seinem Herrn Šahīr Ghailān, Sohn des Abīšabam und seinem Sohne Bi'amm, Königen von Qatabān"; dass der Vater Abīšabam König gewesen ist, ist nicht notwendig anzunehmen.

7. Abīšabam, Vater des Šahīr Ghailān, s. **6.**

---

[1]) Ist er es nicht, so ist noch ein Šahīr, Vater des Königs Jada' 'ab Ḏabjān anzusetzen.

8. Biʿamm; mit seinem Vater Šahīr Ghailān Gl 1119,8, siehe **6**; das Königtum des Biʿamm ist nur sicher, wenn man, was sehr wahrscheinlich, ergänzt מל[כי] קתבן.

9. Jadaʿʾab Jagūl: Glaser, *Dammbruch* 105 „. . . . . Gl 1693, aus welcher hervorgeht, dass die Gegend [Ruʿain in unmittelbarer Nähe von Jerīm] einst zum ḳatabanischen Reiche gehörte, dessen damaliger König Jadʾī-ab (Jedaʾab) Jadjill ben Damarʾalī war, welcher mit den sabäischen Makārib Jadʾī-īl (Jedaʾīl) Bajjān, Samahīʾalī Jenūf und Jethaʾ-amar Watar Krieg führte." Vgl. Ausf. **18 a.**

10. Ḏamarʿalā, Vater des Jadaʿʾab Jagūl, s. **9**; es ist nicht sicher, dass auch er König von Qatabān war.

Sehr zu bedauern ist, dass es in Gl 1359/60,5f. nur allgemein heisst: „es stiftete Jarīm Aiman, Sippe Hamdān, Frieden zwischen den Königen von Sabaʾ und dem Herrn von Raidān und Ḥadramōt und Qatabān und ihren Heervölkern und ihren Stämmen in dem Kriege, der ausgebrochen war und geführt wurde zwischen allen Königen und Heervölkern". Wir wissen also nicht, ob wir einen der bisher genannten Könige in der Zeit des Aufkommens der Hamdaniden, d. h. um 30 n. Chr. suchen dürfen. Wir wissen aber, dass es um diese Zeit ein selbständiges Reich Qatabān gab. Dass wir in der Vertragsinschrift, die nur wenig später ist, keine Erwähnung des Reiches Qatabān finden, beweist nicht, dass es verschwunden ist, sondern nur dass es in die Wirren nicht eingriff oder dass es sich dabei in der Gefolgschaft einer der beiden Parteien befand. Ebensowenig wird Qatabān in Gl 825 genannt, wo die feindlichen Parteien Sabaʾ-Ḏū Raidān und Ḥadramōt sind. Glaser erzählt (*Abessinier* 33) von einer (nicht numerierten) Inschrift vom Jahre 29; auf sie wird sich wohl die Angabe stützen (*Abessinier* 110): „Sicher ist, dass laut den Inschriften im Jahre 29 n. Chr. Ḳatabanien dem Ḥadhramitenkönig Iliʿazzu Jalīt gehörte." Er schliesst: „Die Streitigkeiten zwischen den Sabäern

und Ḥadhramiten müssen sich also hauptsächlich um den Besitz von Ḳatabān, und was zu diesem gehörte, gedreht haben". Dieser Schluss ist nicht zwingend. Tatsache ist nur, dass Qatabān in den Inschriften, die nach Gl 1359/60, also nach 30 v. Chr. fallen, nicht mehr genannt wird. Man wird kaum sagen können: dieses Verschwinden Qatabāns von der Bildfläche bedeutet notwendig sein Aufgehen im Himjarentum. Dagegen darf gesagt werden: die ganze Umwandlung, welche zur Schaffung des sabäo-raidanischen Reiches durch die Hamdaniden und Weiterführung dieses Reiches durch die alte Sabäerdynastie führte, traf auch Qatabān: neben dem neu entstandenen Reiche hielt sich Ḥaḍramōt nur mit Mühe, Qatabān gar nicht. Das Unglück ist, dass wir von der lokalen Begrenzung der südarabischen Staaten keine Vorstellung aus den Urkunden gewinnen, und dass wir die wenigen lokalen Angaben nicht verwerten können. Wir wissen nicht, wo Raidān lag, (wir vermuten als seinen Situs Ẓafār, 15 km SW Jerīm), wir wissen nicht, wo Qatabān-Land war. Wenn Glaser qatabanische Inschriften „zwischen Mārib und Šabwat" fand, so beweist das nicht, dass dort der Mittelpunkt des Reiches war; wir schliessen sogar mit Sicherheit aus dem Vorkommen von Urkunden qatabanischer Staatsangehöriger in Berāqiš (Hal 504, vgl. S. 127), dass zur Zeit des minäischen Königs Waqah'il Jāṯi' Qatabaner fern von der Heimat lebten. Es hindert uns nichts, deren Heimat da zu suchen, wo Eratosthenes (Strabo 16,4) sie angibt: προς τα στενα και την διαβασιν του Ἀραβιου κολπου „bei der Meerenge und der Überfahrt des Arabischen Meerbusens". Die Hauptstadt Tamna' hat also nicht südöstlich von Mārib gelegen, trotz der mit vollkommener Sicherheit ausgesprochenen Angabe Hommels [1]. Wir werden sie eher da suchen, wo Glaser Gl 1693 fand, „welche ru'ainischer Provenienz ist" (*Damm-*

---

[1] Zu Ταμνα Strabos: „Timna', in einem Seitenwadi von Baiḥān el-asfal, südöstlich von Mārib" *Grundriss* 137.

bruch 107), also östlich Jerīm[1]). Das Reich Qatabān stand an Bedeutung dem aufstrebenden Reiche Saba' gewiss nicht nach. Als es neben den Königen von Ma'īn Könige von Saba', von Qatabān und von Ḥaḍramōt gab (die Stadtkönige kommen nicht in Betracht), konnte es fraglich sein, wer die ma'inische Erbschaft antreten würde. Die Saba'-Könige errangen sie: sie hatten in nächster Nähe von Ma'īn sich einen festen Platz geschaffen und zeigen sich als wehrhafte, staatskluge und namentlich den Kulturanlagen geneigte Männer. Ḥaḍramōt und Qatabān lassen sie zunächst ruhig weiter bestehen. Kleine Reibereien wurden gütlich beigelegt. Auf einen solchen Zwist scheint sich Gl 481 = Fresnel 56 zu beziehen[2]). Die Hauptstärke der Qatabanen lag ja auch in dem weit entfernten Südwesten, in der Gegend des heutigen Ta'izz. Bequemer, wenn auch langsamer wirkend, war die Intrigue: Qatabān musste zersplittert werden. Man begünstigte die Bildung kleiner Territorialherrschaften. Da war eine Burg Raidān im Lande Qatabān: eine Sippe, man kennt, scheint es, ihren ursprünglichen Namen nicht, setzte sich da, unter dem Schutze der Sabäer, fest, und wurde bald der Qatabanischen Regierung unangenehm. Saba' hatte nun eine Handhabe. Diese Sippe, als Herren der Burg Raidān

---

[1]) Die Angabe der Provenienz aus dem Ru'ain-Gebiet stimmt nicht zu der S. 164 angeführten: „meine katabanischen Inschriften stammen insgesamt aus der Gegend zwischen Marib und Šabwat".

[2]) Fr. 56 lässt das Verhältnis zwischen Saba' und Qatabān nicht deutlich hervortreten. Stammt dieses wichtige Denkmal wirklich von Mukarraben von Saba' (vgl. darüber S. 141), so lässt sich die Lage so denken: Das Gebiet des Königs von Qatabān war von dem des Mukarrabs von Ma'rib getrennt durch das des Königs von Ru'ain. Nimmt man als Residenz des Qatabaners Jerīm an, und als das des Ru'ainers Redā', so lagen diese beiden Residenzen resp. 200 und 150 km von Ma'rib entfernt. Als Qatabān Ru'ain ernstlich bedrohte, d. h. es schlucken wollte, erhielt Ru'ain Hilfe von Saba', das in der Expansion Qatabāns eine Gefahr sah: Saba' und Ru'ain gehen gegen Qatabān, das ist das Thema von Gl. 1693: Saba' und Qatabān vertragen sich, wahrscheinlich auf Kosten Ru'ains, das ist das Thema von Fr. 56.

„Barone Raidān“ geheissen, mussten Qatabān ärgern und herausfordern. Die „Barone Raidān“ waren eines Tages so mächtig wie die „Könige“ von Qatabān, vielleicht mächtiger. Das immerwährende Hetzen Saba's führte schliesslich zu einem grossen Kriege Aller gegen Alle, von dem Gl 1359/60 Kunde gibt, und in welchem offenbar die Hetzer, die Saba'-Könige, selbst ins Gedränge kamen, so dass sie von der Sippe Hamdān „gerettet“ werden mussten. Die von Raidān schnitten gut ab: sie bekamen Qatabān oder doch einen Teil davon, wenn nämlich ein anderes Stück Qatabān an Ḥadramōt fiel. Bald wurden sie selbst verspeist: die Sabäer-Könige nahmen ihnen Thron und Land und — Namen: sie nennen sich jetzt *ḏūraidān*. Wann der Wechsel in den Namenträgern eingetreten, lässt sich nicht mehr feststellen. Das Reich Saba'-Ḏūraidān bedeutet das Reich mit den beiden weitauseinanderliegenden Hauptstädten Marjab und Raidān. Wenn später dem Titel hinzugefügt wird: „und König von Jamanāt und von Ḥadramōt“, so könnte es scheinen, als lebe Qatabān als Reichsbestandteil in dem Namen „Jamanāt“ wieder auf. Dem wird nicht so sein. Jamanāt ist nördlich zu suchen, denn wir haben keinen Anlass zu zweifeln, dass der „Baron von Jamanāt“, der sich in Gl 1155 unnütz machte, durch die Jahrhunderte bestanden hat, bis er dem übermütig gewordenen Šamir Juharʿiš seinen Namen für den Prunktitel abtreten musste.

16. Ḥadramōt war an äusserm Umfang Jemen gleich oder überlegen[1]. Wie kommt es, dass es politisch sich beständig in Abhängigkeit von den Teilfürsten Jemens befand? Das Land ist nicht unfruchtbar: in geringer Entfernung von der Küste erhebt sich ein Gebirge, das blühende Täler besitzt. Diese Küste hatte

[1]) Das dürfte selbst für Ḥadramōt gelten, wie es nach van den Berg, Le Ḥadhramout et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien S 9 in dem modernen Sprachgebrauch angesehen wird, das Küstengebiet von ʿAin Bāmaʿbad bis Saiḥout (Sē Hūd) mit dem gebirgigen Hinterlande bis zur grossen Wüste.

den Haupthafen ganz Südarabiens und in ihm das Monopol für den indisch-arabischen und arabisch-mittelländischen Handel: Kane. Die Hauptstadt Šabwat, das Sabota der Alten, war ein bedeutendes Emporium. Man sollte meinen, dass ein solches Land sich hätte zu einem Weltreiche gestalten lassen, das die Geschicke der benachbarten Gebiete bestimmte. Es hatte freilich einen erheblichen Nachteil: sein Zentrum lag abseits von dem Hauptgebiet der südarabischen Produktion, jener Arabia Felix, die an natürlichen Bodenkräften, an Mannigfaltigkeit der Bodengestaltung, an Reichtum der Bewässerung dem benachbarten Ḥaḍramōt überlegen war. Wir sind über die Bevölkerungsverhältnisse Ḥaḍramōts im Altertum nicht unterrichtet, wir dürfen jedoch annehmen, dass die Nomaden einen viel höheren Prozentsatz bildeten als in Jemen. Mit Nomaden aber ist eine dauernde Vorherrschaft nicht zu führen. Moralisch waren die zielbewussten, geschäftskundigen und, wenigstens in der älteren Zeit, nicht verweichlichten Herren in Jemen mit ihren Mannen dem Nachbarvolk überlegen. So kommt es, dass wir Ḥaḍramōt meist in der Gefolgschaft der westlichen Staaten finden. In der Minäerzeit ist es ein Ableger der in Maʿīn herrschenden Dynastie, der als König von Ḥaḍramōt erscheint. Für diese Zeit lässt sich folgende Gruppe sicher aufstellen: 1. Ṣaduqʾil, 2. Maʿdīkarib, sein Enkel. Beleg: Hal 193,1 f. „[Maʿdī]karib, König von Ḥaḍramōt, hat geweiht dem ʿAṯtar Ḏū Qabḍum den Turm Charīf, den Turm, den gebaut hat sein Oheim Šahhārum ʿAllān, Sohn des Ṣaduqʾil Königs von Ḥaḍramōt; [bei ʿAṯtar Ḏū Qabḍum und ʿAṯtar Šāri]qān und bei Wadd und bei Nukruḥ . . . . sein Bruder Abījadaʿ Jāṯiʿ, König von Maʿīn, und bei seinem Volke Maʿīn und bei Ilīsamiʿ mit Erlaubnis des ʿAṯtar Ḏū Qabḍum". Es kommt darauf an, wie die Lücke auszufüllen ist. Unzweifelhaft folgt auf „bei Nukruḥ": „und bei". Halévy setzt für die Lücke sieben Zeichen an Das ist approximativ. Es muss jedenfalls dem „sein Bruder" ein Nomen vor-

hergehen. Hommel ergänzt וב בן ׀ א und kommt so zu genau sieben Zeichen. Aber seiner Beziehung ist nicht beizustimmen. Er deutet, wie aus seinem Stammbaum Chrest. 107 hervorgeht, „und bei seinem Brudersohn Abījada' Jāṯi', König von Ma'īn“. Zunächst scheint diese Deutung näher als die andere „bei dem Sohne seines Bruders Abījada' Jāṯi', Königs von Ma'īn“. Doch vergleichen wir Gl 1155,3 „bei Abījada' Jāṯi', König von Ma'īn und bei den Söhnen des Ma'dīkarib, Sohnes des Ilījafa'“. Es heisst nicht „bei den Söhnen seines Bruders Ma'dīkarib“. Aber die Vergleichung der beiden Stellen legt uns nahe, dass es sich auch Hal 193 um die ungenannten Söhne eines genannten Bruders handelt, dass also zu ergänzen ist: וב בהני א (dass dabei neun Zeichen herauskommen, ist kein Einwand). Mit andern Worten: Ma'dīkarib und Abījada' Jāṯi' sind Brüder, Söhne desselben Vaters, den wir aus Hal 193 kennen lernen, Ilījafa'. Nun kennen wir diesen Ilījafa' genauer aus Hal 520, deren Stifter, die Barone von Jaf'ān, sich selbst als „Söhne des Ma'dīkarib, Sohnes des Ilījafa' Jāṯi', Königs von Ma'īn“ bezeichnen. Diese „Söhne des Ma'dīkarib Ben Ilījafa'“ sind als Gruppe dieselben wie in Gl 1155,3 (s. oben), deren Stifter 'Ammīṣaduq zu ihrer Sippe gehört. Man wird aus Hal 520 nicht zu viel herauslesen, wenn man annimmt, dass die Herrlichkeit des Königtums Ḥaḍramōt für die Sippe Jaf'ān mit Ma'dīkarib ihr Ende gefunden hatte. Sie erinnern sich nicht einmal, dass ihr Vater (oder Grossvater) Ma'dīkarib einmal „König“ gewesen. Es werden also die Könige von Ḥaḍramōt nur von Gnaden der Könige von Ma'īn gewesen sein, oder vielmehr, da diese nicht viel zu sagen hatten, diese Seitenlinie des Königshauses von Ma'īn hielt sich nur so lange, als sie mit den Ma'inern vereint stark genug war und nicht andern Baronen weichen musste. Ihre Anfänge sind in Dunkel gehüllt. Aus Hal 193 hören wir von einem Oheim: „der Turm, den gebaut hatte sein [des Ma'dīkarib] Oheim Šahhār 'Allān Sohn des Ṣaduq'il Königs von

Ḥaḍramōt". Also der Grossvater des Ma'dīkarib war König von Ḥaḍramōt[1]. Sind, wie wir annahmen, Ma'dīkarib von Ḥaḍramōt und Abījada' Jāṯi' von Ma'īn Brüder, dann ist Ṣaduq'il, der Grossvater Ma'dīkaribs, auch Grossvater des Abījada' und Vater des Ilījafa' Jāṯi'. Schematisch dargestellt ergibt sich folgendes Bild:

Ṣaduq'il, König von Ḥaḍramōt

Ilījafa' Jāṯi' König von Ma'īn	Šahhār 'Allān
Abījadi' Jāṯi' König von Ma'īn	Ma'dīkarib König von Ḥaḍramōt.

Da in Hal 193 Ṣaduq'il nur als König von Ḥaḍramōt bezeichnet ist, dürfen wir kaum annehmen, dass er je zugleich König von Ma'īn gewesen ist. Doch mag auch das Königtum von Ma'īn schon zu seiner Zeit bei der Sippe Jaf'ān gewesen sein: wir können sehr wohl einen X als Vater des Ṣaduq'il ansetzen, dessen älterer Sohn König von Ma'īn, dessen jüngerer Sohn, eben unser Ṣaduq'il, König von Ḥaḍramōt wurde. Deuten wir in Hal 193: „sein Oheim Šahhār 'Allān Ben Ṣaduq'il, König von Ḥaḍramōt", so gehörten die Reiche Ma'īn und Ḥaḍramōt den Brüdern Ilījafa' Jāṯi' und Šahhār 'Allān. Welche Machtverhältnisse unter Ṣaduq'il herrschten, wissen wir dann nicht. So viel ist sicher: 1) die Sippe Jaf'ān hatte eine Zeitlang die Macht in Ma'īn und in Ḥaḍramōt in Händen, 2) die Könige von Ma'īn waren die Hauptlinie. Nimmt man als Zeit des minäischen Königs Abījada' Jaṯi' mit Rücksicht auf Gl 1155 die persische Invasion in Ägypten (525 v. Chr.) an, so ist es eine recht lange Zeit, in der wir nichts von den Königen von Ḥaḍramōt hören: denn sie erscheinen erst wieder gelegentlich der Wirren am Ende der Periode der Saba'-Könige.

Die Rolle, die sie dabei spielen, ist in Ausf. **12** berührt. Dort wurde versucht, den Ελισαρ Periplus 26, der einem Kariba'il, König von Saba' und Ḏū Raidān,

[1] Hommel: „sein Oheim Š. 'A., Sohn des Ṣidqī'il, König von Ḥaḍramōt"; dem entspräche wohl עמש שהחר עלן מלך חצרמת בן צדקאל. es heisst aber ע׳ ש׳ ע׳ בן צדקאל מ׳ ח׳.

nicht lange vor Abfassung des Periplus (vor 71, vielleicht um 60 n. Chr.) Arabia Eudaimon d. i. ʿAden abgenommen hat, als Ilīšaraḥ Jaḥḍib, Sohn des Fāriʿum Jauhab wahrscheinlich zu machen; Kariba'il wäre dann ein Nachfolger des Hamdaniden Šāʿirum Autar, der mit einem, im Jahre 29 n. Chr. inschriftlich bezeugten Könige von Ḥaḍramōt gekämpft hat. Dieser Kampf ist uns schon aus Gl 825 bekannt, wo der König Ilīʿazz genannt wird (s. Ausf. **11** a. E.). Eine Zeitbestimmung für jenen Kampf liegt nicht vor. Das Jahr 29 für den Ilīʿazz gewinne ich aus Glasers Notiz Abessinier 33: „Ich habe auf meiner vierten Reise eine vom Jahre 29 n. Chr. datierte Inschrift entdeckt, in welcher ein König Ilī'azzu Jalīṭ אלעז ילט von Ḥaḍramōt genannt wird"[1]. Ich halte es für unbedenklich, diesen Ilīʿazzu Jalīṭ vom Jahre 29, wenn er sich bestätigt, gleichzustellen dem Ilīʿazz von Gl 825 und zugleich dem Ελεαζος, der nach Periplus 27 (also um 60 n. Chr.) als König des Weihrauch erzeugenden Landes in Σαββαθα [= Schabwat] residierte und den Handelshafen Κανη besass[2]. Solche Gleichstellung ergab uns bereits Ausf. **12** einen Anhalt für die Zeit der Kämpfe des Ilīšaraḥ Jaḥḍib mit dem Hamdaniden Kariba'il (um 50 n. Chr., s. S. 155). Zugleich gewinnen wir aber die Zeit des Jadaʿʾab Ghailān, Königs von Ḥaḍramōt, der als Verbündeter des ʿAlhān Nahfān, Königs von Saba', in der grossen Vertragsinschrift Gl 1076 (s. Ausf. **11** S. 145) erwähnt wird. Regiert Šāʿirum Autar bis um 30 n. Chr., so kann ʿAlhān Nahfān schon um 30 v. Chr. angefangen haben.

[1]) Auf die Spekulationen Glasers a. a. O. und S. 136 ff. gehe ich nicht ein; sie leiden an Unklarheiten und Künstlichkeiten, und operieren mit Mitteilungen aus seinen Materialien, die unkontrollierbar sind.

[2]) Das Ελεαζου der Handschrift und der Ausgaben war nicht mit Fabricius „nach Müllers trefflicher Verbesserung des verschriebenen καισαρ in Ελισαρ ohne Verzug in Ελισαρου zu ändern" (S. 64 Anm. 4). Wer die Ελισαρ- und die Ελεαζου-Stellen aufmerksam vergleichend liest, sieht, dass es sich um verschiedene Gebiete und verschiedene Fürsten handelt.

In Ḥaḍramōt können in den sechzig Jahren dazwischen leicht die Könige untergebracht werden, die nach Glasers Mitteilungen (*Abessinier* 137) zwischen Jadaʿʾab Ghailān und dem (nach ihm von Ilīʿazz ohne Beinamen zu trennenden) Ilīʿazzu Jalīṭ nachgewiesen sind, nämlich 1. Jadaʿʾil Baijin, Sohn des Jadaʿʾab Ghailān, 2. Selfān (unsicher; es lasse sich auch Selhān, ʿAlhān oder ʿAlfān lesen), Vater des Ilīʿazzu Jalīṭ.

Über die Schicksale des Reiches Ḥaḍramōt von der Bekämpfung durch Šāʿirum Autar bis zum Verlust der Selbständigkeit durch Šamir Juharʿiš (um 300, s. Ausf. 12) scheinen Nachrichten nicht vorzuliegen. In den inneren Wirren Südarabiens, die die ganze folgende Zeit bis zum Islam ausfüllen, hat das Land jedenfalls schwer gelitten und ist die Beute der Territorialherren geworden, die immer von neuem den Widerstand bald gegen den Absolutismus bald gegen die abessinische Fremdherrschaft organisieren. In der Nähe jenes alten Emporiums Kane, in Ḥiṣn Ghurāb, wird eine Trutzburg gebaut, um die erbittert gekämpft wird. Und nicht weit davon im Lande zeugt die Veste Naqb Elḥaǵar von dem Versuche, sich gegen Eroberer zu wehren.

17. Kaminahū, am Chārid gelegen, etwa halbwegs zwischen Jaṯil (Berāqiš) und Maʿīn. lieferte Halévy als Ausbeute die Inschriften 269—278 (dem *s*-Kreise angehörig)[1]. Ihr Inhalt ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen[2]. Der Name der Stadt kommt in ihnen nicht vor, wohl aber in den Inschriften 327 und 330, die aus dem

[1]) Das *s* ist sicher in 271. 274; die andern Stücke gestatten nicht eine sichere Zuweisung. שׂברר in 272 kann kaum als ein Argumentum angesehn werden.

[2]) 269 und 270, Fragmente von je 5 Zeichen, sind zur Zeit nicht einzuordnen. In 272, 3 ist von „Chālīšafaq. Tochter des . . . .“ die Rede; auch in Z. 4 scheint sie bezeichnet zu sein als לאת שׂמעת שׂברת „. . . . . Levitin(?). Hörende (? Orakel vernehmende? Zeugin?), Fromme“. 277 stimmt mit der Inschrift aus Al-Baiḍā 279 überein (doch hat 279 zwei Zeilenfragmente mehr). In 276 scheint die Familie (בני) Nabqān erwähnt. Seltsame Namenformen sind דהבאמר 275, 1 und אלמידע 275. 2.

wenig nördlich gelegenen Al-Baidā (= Našq) stammen: 327 „Ilīsamiʿ Nābiṭ, Sohn des Nabaṭʿalā, König von Kaminahū und sein Stamm Kaminaʾhū bauten und weihten diese beiden Tür[m]me dem Almaqah [. . . . . . . Mar]jab und dem [Stamme, Reiche] Sabaʾ . . . . .“; 330 „[Ilīsamiʿ Nābiṭ], Sohn des Nabaṭʿalā, König von Kaminahū“; auch 329 gehört hierher. Aus den Namen erkennen wir, dass Inschriften von Kaminahū in die gleiche Zeit gehören: in 272,4 ist von „Haus des Nabaṭʿalā“ die Rede, 274 ist zu ergänzen „zu Ehren des Nab[aṭʿalā]; 278 erscheint ein „Nabaṭʿalā Amir, Sohn des Ilīsamiʿ“, wohl ein Enkel des Nabaṭʿalā von 327. Leider enthält 278 keinen Titel. War er auch König, so haben wir für Kaminahū die Reihe: 1. Nabaṭʿalā, 2. Ilīsamiʿ Nābiṭ, 3. Nabaṭʿalā Āmir. Über die politische Stellung Kaminahūs erfahren wir aus den spärlichen Resten nichts. In den Inschriften, die sicher zum Kaminahū-Kreise gehören, kommt nur einmal ein Gottesname vor (327, 3): Almaqah. Dieser Gott wurde aber auch von den Mukarraben von Sabaʾ verehrt (er ist ja der Spezialgott der Ṣirwāḥ-Dynastie, s. S. 149), von deren Inschriften die Kaminahū-Inschriften in Našq umgeben sind. Dass ein König von Kaminahū in Našq eine Bau-Inschrift setzt, in der er sich „König“ nennt (327), lässt schliessen, dass er dort etwas zu sagen hatte. Das Nächste ist folgende Konstruktion: kurz vor dem Auftreten der Mukarrabe von Sabaʾ war die Königsgewalt von Maʿīn besonders schwach, und die Stadtbevölkerungen mit ihren ehrgeizigen Sippenhäuptern an der Spitze konstituierten sich als „Königreiche“, wobei sie ihren „König“ aber immer fest an der Leine hielten (beachte das nicht unwichtige: „N. N., der König von Kaminahū und sein Stamm Kaminahū“!). Kaminahū hatte einige umliegende Orte an sich angeschlossen und war auf gutem Wege, sich zu einem grösseren Staatswesen auszuwachsen. Da erschienen die Sabäer auf der Bildfläche und machten all den Stätchen, die im Chārid-Becken aufgeschossen waren, ein Ende. Sprachlich drückt sich,

scheint es, der Wandel so aus, dass an Stelle der Urkunden in der *s*-Sprache solche in der *h*-Sprache treten Es darf daraus aber nicht zu viel geschlossen werden. Ist es gewiss, dass die Gruppe. die, sobald sie sich durchgesetzt hat, in ihren Denkmälern ausschliesslich die *h*-Formen anwendet und dieser *h*-Sprache allgemeine Geltung verschafft, die *h*-Sprache gesprochen hat, so ist damit keineswegs gesagt, dass die Leute, die bis dahin mit *s* schrieben, sogenannte „Minäer" waren (vgl. S. 131). Sie konnten sehr wohl mit *h* sprechen und doch in ihren Urkunden sich dem Usus beugen, der das *s* vorschrieb. In unserem Falle ist das Problem verwickelt dadurch, dass dieselben Leute, die in Kaminahū mit *s* schreiben (271 מאחרש und משקיתש. 274 רצוש), in Našq mit *h* schreiben (327 שעבהו). War dieses *h* eine Verbeugung vor den neuen Herren, die in Našq sich mit Bauten betätigten, den Saba'-Mukarraben? Ist es aber glaublich, dass diese neuen Machthaber, die recht energisch dreinfuhren, „Könige von Kaminahū" neben sich duldeten und sich mit einem sprachlichen Konzessiönchen begnügten? Sprachenfragen aus grossem zeitlichen Abstande beurteilen ist deshalb besonders misslich, weil gerade hier Imponderabilia hineinspielen, die den Agierenden selbst oft nicht deutlich zum Bewusstsein kommen. Aus dem hier festgestellten Schwanken ergiebt sich, dass die Inschriften Schlüsse auf die gesprochene Sprache nur beschränkt gestatten, und dass in der sprachlichen Form der Urkunden die Mode, bezw. die Rücksichtnahme auf den Wunsch der Mächtigen herrschte. Der Holzsarg von Gizeh (um 200 v. Chr.) zeigt deutlich, dass die *s*-Sprache, wie sie (das musste ja jeder, der lebendige Entwicklungen beobachtet, annehmen) auch nach dem Fall des „Minäer-Reiches" weiter gesprochen wurde, so auch in der Schrift verwandt wurde. — Ähnlich wie Könige von Kaminahū in dem nördlich benachbarten Našq auftreten, so auch einer in dem östlich gelegenen Haram. Von dort stammt wahrscheinlich Gl 1081 (= Wien 3), die über einen

Tempelbau für ʿAṯtar von Ḏībān berichtet, zu welchem ausser den Berufenen, den Ahl ʿAṯtar, auch andere Fromme beisteuerten, unter ihnen (Z. 13—15) והבם בן משעדם מלך כמנה „Wahbum, Sohn des Masʿadum, König (Königs?) von Kaminahū". Sei Wahbum König, sei er nur ein Prinz [1]), die herrschende Familie von Kaminahū vergab sich nichts, wenn sie in dem Nachbarstätchen, das einen eigenen König hatte [2]), die Gottesfurcht erhalten half. Es wurde schon richtig bemerkt (Müller), dass der Name Wahbum Ben Masʿadum (Masʿūdum) seltsam gegen die andern Königsnamen von Kaminahū absticht (Ilīsamiʿ u. dgl., s. S. 176 oben). Man möchte annehmen, dass es in Kaminahū zwei Sorten Dynastien gab, eine Adels-Dynastie, die an den protzenden zweigliedrigen Namen künstlicher Mache festhielt, und eine Bourgeois-Dynastie, die bei den schlichten Namen blieb. Die zweite ist gewiss die spätere. Freilich, bald wurde sie von den absoluten Königen von Sabaʾ geschluckt, und Kaminahū ging wie die andern Stadt-Staaten im Gross-Staat auf — gewiss mit demselben Erfolge wie Florenz und andere Gemeinwesen, als sie der Habsburgischen Monarchie angegliedert wurden. — Zu der Namensform כמנהו ist der bisher nicht genügend erklärte Gottesname אלמקהו zu vergleichen. Sollte in beiden Worten eine Darstellung von *āʾu* vorliegen? In den *s*-Inschriften wird ה für *ā* verwandt, in den *h*-Inschriften ist *āʾu* nur ו (קרנו. צנעו für Qarnāʾu. Ṣanʿāʾu). Die Stadt Kaminahū gehört dem *s*-Kreise an. Almaqah kommt nur in Inschriften des *h*-Kreises vor. Ist für כמנהו die Lesung Kamnāʾu sehr wahrscheinlich, so hat

---

[1]) Dass Wahbum, nicht משעדם König war, dafür spricht, dass in den Maʿīn-Inschriften und in denen der Mukarrabe von Saba' (auch Fr. 55 und Gl 865) die Formel ist: X, Sohn des Y, König (Mukarrab) von . . .". So darf man sie auch bei den Königen von Haramum, Samʿā und Kaminahū annehmen. Also Mordtmann ME 111. Ich stimme ihm bei.

[2]) Sicher ist nicht einmal das; denn sind Könige von Haram erwiesen, so wissen wir darum nicht, ob es ihrer gleichzeitig mit Königen von Kaminahū gab.

Almiqā'u (*af'ilā'u*) für אלמקהו so lange Bedenken, als nicht eine Deutung dieser Lesung gefunden ist. Sich an אל zu klammern ist nicht nötig.

18. Aus Haram, das am Chārid nur wenig östlich von Kaminahū liegt, stammen die Inschriften Halévy 144—165. Die Sprache dieser Denkmäler ist die *h*-Sprache. Ihr Inhalt lehrt uns die Bedeutung des Platzes, der seine Götter hatte: אלאלת הרמם 144, 9f. 148, 11. אלאלת הרם 145, 5f. Aus Haram stammen ferner Gl 1052 (= Wien 6), Gl 1054 (= Wien 7), Gl 1053 (= Wien 8), Gl? (= Wien 9), und wahrscheinlich auch Gl 1081 (= Wien 3), Hal 681, Hal 682. Zu beachten ist, dass wahrscheinlich auch folgende Inschriften aus Essūd (Saudā)[1] von Haramiern stammen: Hal 359—64. 370—72. 379. 380. 382. 396. Gl 285. 299.

Nur in den Haram-Inschriften und in der zum Haram-Kreise gehörigen Hal 359 (aus Essūd) kommt vor der Gott Matabnaṯjān. Die Inschriften, in denen eine Weihung ausgesprochen ist[2], haben gewöhnlich die Form: „N. N. weihte dem Matabnaṯjān den (die) . . . . .; bei . . . . . und den Göttern von Haram". Im einzelnen sind zu unterscheiden zwei Gruppen: a. mit הקני, b mit כלא. In beiden folgt dem Verbum unmittelbar der Name des Gottes Matabnaṯjān (er fehlt nur in 155) und darauf ein Personenname: 144 אבשפק, 145 und 151 מירען, 146 אדהל (?). 148 אבשיר (אבשער?). 150 אברצי, 153 שען, 154 עהת. 155 אב[עלי[3], 156 א[בעלי]. In 158 und 159 ist der Personenname abgebrochen, in 160 und 161 scheint der Gegenstand der Weihung

[1]) Es sei hier zu Ausf 16 nachgetragen, dass der S. 174 behandelte Jada''ab Ghailān, König von Ḥadramōt, in der Essūd-Inschrift Hal 423 genannt wird, wahrscheinlich nur incidenter als Herr der Weihenden; vgl. Ausf. **69a**.

[2]) Alle Haram-Inschriften zerfallen in vier Gruppen: 1) Weihinschriften, 2) Gelöbnis-Inschriften, 3) Verordnungen, 4) Bau-Inschriften. Zu 2) gehören Hal 147. 149. 681. 682. Gl 1052. 1054, zu 3) Hal 152, zu 4) Gl 1081, zu 1) alle übrigen, ausser 157, die nicht zu bestimmen ist.

[3]) Ergänzt nach Hal 3 (= CIH 6), wo אבעלי Frauenname ist.

nicht genannt zu sein. In 163, 1 ist ein . . פנ geweiht (Bau-Terminus? vgl. 163, 2 פנין ויעד und 271, 4 (יהרד מאהרש יעד). Ein sachlicher Unterschied zwischen הקני und סלא dürfte nicht zu statuieren sein, doch ursprünglich הקני = „zu eigen geben", סלא = „in den Schutz stellen". Die Bezeichnung der Weihenden führt uns in die politischen und sozialen Verhältnisse. Das Wichtigste ist: Haram hatte einen König; Hal 160 und 161 „Watar'il Ḏāriḥān, Sohn des Jaḏmurmalik, König von Haramum, weihte dem Matabnaṯjān" (ohne Objekt!)[1]. Es dürfen unbedenklich in den Jaḏmurmalik und Watar'il, wo sie sonst noch in dieser Inschriftengruppe vorkommen, diese beiden Personen gesehen werden[2], und zwar ist Jaḏmurmalik, da er immer voransteht, als lebend und mit seinem Sohne zusammen regierend zu denken (vgl. unten). Die andern Weihungen rühren von Grossen des Stadt-Staates her. Es sind vertreten die Sippen: Raimān (144. 150. 151), Ḥāriṯ Sākitān (145. 146), Abumʿaṯtar[3] (148). Akwaj (Akwā) (153). Naʿmān (154). In 155/156 und 158 war, scheint es, kein Sippenname genannt[4], in 159 ist er abgebrochen. Die Barone, die sich als die Weihenden nennen, geben sich in einigen Inschriften Bezeichnungen, die nicht

---

[1]) Das unter 160 und 161 angebrachte Monogramm lese ich א ו d. i. W[atar] 'I[l].

[2]) Den Watar'il Ḏāriḥān werden wir auch sehen dürfen in dem ותראל, dess *ṣalawat* im Hause des ʿAṯtar Ḏū Qabdum erwähnt wird Gl 299.3. Zu dem ו[ת]ראל ME IX, 4 zieht Mordtmann diesen Watar'il heran; ich glaube nicht, dass eine Beziehung besteht

[3]) Zu dieser seltsamen Namensform vgl. אבמודם Wien 44: ich sehe in ihr das Schema I 1 b α von Tallquist. *Neubabylonisches Namenbuch*, d. h. einen zweigliedrigen theophoren Namen mit dem Gottesnamen an zweiter Stelle als Nominativ und einer Verbalform oder Nomen an erster, also: „Vater ist ʿAṯtar (Waddum)".

[4]) 155, 156. 158 ergänzen sich zu folgendem Text: עמאנש בן כלבם כבר נה . תן עבד יתראל „ʿAmmī'anas, Sohn des Kalbum aus der Familie Kalb], Kabīr von Nah . . tān. Höriger des Watar'il"

ohne Interesse sind[1]): 144 „Aus, Sohn des Aus'il, gehörig zur Sippe (דאהל) Raimān, Priester (רשו) des Il und des 'Aṯtar, Diener (Kämmerling, קין) des Jaḏmurmalik und Watar'il"; 150 Ilī'aus, Sohn des Jafa''il, gehörig zur Sippe (דאהל) Raimān, Diener (קין) des Jaḏmurmalik und Watar'il und Il und 'Aṯtar Ba'sān und Haramum"; 151 „Juhaqīm Ṯāmirān, Sohn des Ḍachzamum, Vater des Luḥai'aṯt, gehörig zur Sippe (דאהל) Raimān, Diener (קין) des Jaḏmurmalik und Bi'aṯtar[2]) und Haramum". Aus den Titeln geht hervor, dass die Grossen des Stätchens gern Posten des Hof- und Kirchendienstes bekleideten oder doch sich mit darauf bezüglichen Titeln schmückten. In dem Kirchendienst, der durch רשו angedeutet ist, kommen dabei nur die Gottheiten Il und 'Attar vor. Wenn die Weihenden sich als קין bezeichnen, so ist es mit Bezug auf den König oder die Könige, auf Gottheiten (Il, 'Aṯtar Ba'sān) und auf das Gemeinwesen, den Stadt-Staat Haram. Was mit Bi'aṯtar gemeint ist (151), ist nicht zu erkennen. Die Hörigkeit (עבד) gegenüber dem König sagt von sich nur ein nicht adliger Mann aus (155/6/8). Doch ist er Kabīr von Nah . . tān, ein Zivilbeamter, der in dem Stätchen nichts zu sagen hatte[3]). Umfassender sind die Gruppen von Wesen, die am Schluss angerufen werden. Die Art der Anrufung ist verschieden: a. mit ברעם, b. mit dem einfachen ב.

Die Weihinschriften Gl 1053 und Wien 9 haben einen andern Charakter als die bei Halévy: sie kennen nur den Ḏū Samāwī, und von den Weihenden ist nur

[1]) Über die Namen der Weihenden bemerkt Mordtmann ME S. 77, dass die Inschriften-Verfasser sich dabei eng den Minäern anschlossen, ausser לאמרם (= אהל אמרם) Hal 149,1 und die Ethnica תושאן אמרין Hal 359,1 (das sei sabäisch).

[2]) Derenbourg erklärt בעתתר als *bū'aṯtar* = *abū 'aṯtar* Rép. Épigr. Sém. II. 76 (zu No. 647). Aber dieser Deutung stellen sich sehr grosse Bedenken entgegen, während die Fassung des ב als Präposition Analogien hat

[3]) Vielleicht ist der *kabīr* bei den Miniatur-Verhältnissen zur Vorsteher eines Stadtviertels zusammengeschrumpft.

einer (in Wien 9) als zum Adel gehörig erkennbar. — Die Bauinschrift Gl 1081 kennt den ʿAttar von Dībān; s. darüber Ausf. **34**. — Die Gelöbnis (Sühne)-Inschriften Gl 1052. Gl 1054. Hal 681. Hal 682 richten sich an Dū Samāwī; sie sind ausführlich behandelt in Ausf. **23**. Die Mannigfaltigkeit der Gottheiten in den Denkmälern aus Haramum erklärt sich nur zum Teil aus der verschiedenen Zeit. Es mag auch ein differenzierter Kult geherrscht haben, bei dem verschiedene Schichten der Gesellschaft sich zu verschiedenen Gottheiten hielten. Dū Samāwī[1] war in Haramum, scheint es, mehr ein Gott des Volkes. Die Vornehmen hatten Matabnatjān, und in strengen Kreisen war ʿAttar von Dībān Mode. — Der König von Haramum scheint zeitweilig die Heere von Ausān und Nūšān kommandiert zu haben, s. Ausān a. E. (S. 185).

18a. Unter dieser Nummer schliesse ich die Namen anderer „Könige“ an.

1. König von Samʿā מלך שמעי: CIH 37 (= Gl 302). 1 „Juhaʿīn Dabjān. Sohn des Jasmaʿʾil, Sohnes des Sumhukarib, König von Samʿā: ebenda 3 „und die Ländereien und Uferlandschaften und Schlösser und Grundstücke. die sie beide geerbt haben von ihrem Vorfahren Sumhuʾafaq, Sohn des Sumhujafaʿ, König von Samāʿ“. Wir kennen also fünf Glieder: 1. Sumhujafaʿ. 2. Sumhuʾafaq. 3 Sumhukarib, 4. Jasmaʿʾil, 5. Juhaʿīn Dabjān. Benannt ist die Dynastie nach ihrem Stamm Samʿā שמע (über die defektive Schreibung s. meine Bemerkung in „*Die Südarab. Inschriften Louvre 15—29*“, ZAss. XXI, 9, zu Louvre 24). Dieser Stamm erscheint hier als Geschenkgeber, einmal indirekt Z. 7 (s. unten zu den aqwāl), einmal direkt Z. 7f. „und durch die Geschenke und Wohltaten, die ihm gewährte der Stamm Samʿā“. Die Stellung der Könige von Samʿā wird durch unsere Inschrift gut beleuchtet: sie suchen sich mit

[1] Über ד־שמוי siehe jetzt meine Ausführungen ZAss. XXI (1907), 14 ff

allen gut zu stellen und dadurch reich und mächtig zu werden. Die von Juhaʿīn D̲abjān genannten Freunde sind: 1. eine Gruppe von Personen Z. 4 f., die Z. 5 unter dem Namen Banī Raʾbān zusammengefasst werden; 2. ʿAmmīšafaq, Sohn des Sarwum, Qaul von Jarsum Z. 5 f.; 3. seine „Väter“ und Oheime (Väter hier nur Respektsname neben der Verwandtschaftsbezeichnung), die Qaule von Juhaibib(?); 4. die Könige von Marjab אמלך מריב, die den Oheimen das Flutgebiet (*malʿab*) der Uferlandschaften D̲ū (f. D̲āt) Daʾach geschenkt haben, Z. 7 (s. unter 2): 5. Karibaʾil Wātir, der König von Sabaʾ, das ist wohl der Sohn des Jat̲aʿʾamar und Vater des Jadaʿʾil Baijin (s. Könige von Sabaʾ **5**, S. 137), Z. 7; 6. Jat̲aʿkarib, Sohn des D̲āriḥʾil Sohnes des Juhafriʿ, Sippe ʿĀhirānhān (s. Ausf. **29**), Z. 8. — Beachte, dass die Sippe dieser Könige von Samʿā nicht genannt ist; ד̄בין Z. 1 darf nicht mit CIH gelesen werden D̲ū Bīn, und die Ausführungen dazu sind gegenstandslos; der Sippenname ist nicht vor dem Patronymikon zu finden. — Von Bedeutung ist, dass der Samʿā-König religiös zu der Taʾlab-Gruppe gehört, also nicht zu dem religiösen Kreise der Könige von Sabaʾ (Ṣirwāḥ-Dynastie), denn die waren Almaqah-Diener, s. Ausf. **11** (S. 140). — Vgl. Ausf. **31** über den Stamm Samʿā.

2. Könige von Marjab אמלך מריב: CIH 37 (= Gl 302), 7 mit dem Stamm Samʿā als Geschenkgeber an die Qaule von Juhaibib, Oheime des Juhaʿīn D̲abjān, Königs von Samʿā, s. unter **1**. Die Gleichstellung von מלך מריב mit מלך שבא (CIH zu Z. 7: „Reges Sabae hic primum ‘reges Marjabi’ nominantur“) ist unzulässig; es ist vielmehr anzunehmen, dass es einmal neben den Königen von Sabaʾ Könige von Marjab gab; eine Erklärung wird darin zu finden sein, dass die Könige von Sabaʾ als Residenz (vielleicht zeitweilig nur nominell) Ṣirwāḥ hatten, und in Marjab eine Nebendynastie aus ihrer Sippe duldeten. Vielleicht sind die Männer aus der Sippe Mad̲marum Fr 56 (Gl. 481) zu den „Königen von Marjab“ zu rechnen. Dann sind die Familien Mad̲mar

und Marṯad eine Sippe. — Die Spekulationen, welcher jemenische König in dem Ἰλασαρος stecke, der Strabo XVI, 4,24 als Herrscher der Rhamaniten in der Stadt Mariaba genannt wird, scheinen mir zurzeit unnütz. Die Überlieferung ist unsicher und unbestimmt, und das gegenwärtig zu Gebote stehende Material ist zu beschränkt, als dass sich über Vermutungen hinauskommen liesse.

3. König der Arbāʿ(?) מלך ארבען: Hal 650 + 638 „und Nabaṭʾil, König der Arbāʿ, Sippe Bartān“; von den im Ganzen zehn Personen, die dem Allerhöchsten Erlass Gl 904 (= Hal 51 + 650 + 638) als „bestätigende Zeugen“ (שמעם ד̄תעלם = ar. شهود الحال, nur dass der שמע eine Amtsperson zu sein scheint) beigefügt sind, ist dieser Nabaṭʾil der letzte; die beiden Vorhergehenden haben die Form: „N. N., Sippe (ד̄) N. N.“: wenn er ד̄ברתן genannt ist, so sieht man auch hier in dem . . . ד̄ den Sippennamen; doch kann auch das . . . . ד zu dem ארבען gehören: König der Arbāʿ, die in Ratn (Ratnum?) sind“[1]). ארבע kann Plural zu רבע „Stammviertel“. „Stammteil“, „Sippe“ sein: der Königstitel hat hier offenbar, wenn מלך als مَلِك, nicht als مالك zu denken, nicht viel auf sich. Zu beachten ist, dass ארבען am Anfang von Gl 904 vorkommt unter den Gruppen, mit denen zusammen der König dekretiert.

4. Arbāʿum(?) מלך ארבעם: Fr 32 „ʿAmmīʾamin, König von Arbāʿum, S[ohn[2]) . . . . . l weihte dem Haubas und Almaqah“: ein Fragment auch Fr 39.

---

[1]) Dass bei der Deutung רתנם + ב das רתנם an die Ῥαθηνοι des Ptolemäus anklingt, sei hier nur erwähnt. Gegen die Gleichstellung spricht, dass die Ῥαθηνοι mit den Σαπφαριται neben den Himjaren (παρα τους Ὁμηριτας) sitzen sollen, und dass schwerlich ein König der Himjaren-Gegend als Mitzeuge eines Erlasses in Ṣirwāḥ wird mitgewirkt haben.

[2]) Die Ergänzung ב]ן stimmt nicht zu der S. 178 n. 1 aufgestellten Regel, dass in der älteren Zeit die Form sei: „X. Sohn

5. Ausān מלך אושן: Bardey 4[1] (= RES 454), 1 ff. „Ilīnaʾad, vom Stamme Maṣdaʾ, weihte dem Jaṣduqʾil Fāriʿum Šaraḥʿat, König von Ausān, Sohne des Waddum dieses Kamel in seinem Tempel Nadmān". — Gl 1000 A 5 f. „und es tadelten ihn (nämlich den besiegten König von Ausān) die Häupter des מסוד von Ausān wegen der Flucht[2]". — Wegen des Königreiches Ausān verweist Derenbourg auf Sprenger, *Alte Geogr.* 183 u. Glaser, *Geogr. Arabiens* 89 f. Ich vermerke noch מחרבן אושן Louvre 21 (= RÉS 643), 3 in nicht erkennbarem Zusammenhange. — Beachte Hal 154,4 ff. „weil Jadmurmalik [König von Haramum] ihn [den Weihenden] zum Anführer (Muqaddam) gemacht hatte des Heeres von Ausān"; man könnte daraus schliessen, dass Jadmurmalik von Haramum zu einer Zeit die Geschicke Ausāns bestimmte; vgl. Nūšān. — Als Personenname findet sich Ausān (zu trennen von Ausum, z. B. Hal 243,3) Hal 195,5.

6. Mawān מלך מון: siehe darüber das in Ausf. 29 unter Mawān Ausgeführte.

des Y, König von . . . ." Dann gehört eben vielleicht Fr 32 nicht der älteren Zeit an, oder es fällt aus dem Rahmen wie Fr 55.

[1]) Ich nenne Bardey 1—3 die Nummern 1—3 von Derenbourg, *Faux et faussaires Yéménites* (J. Asiat 1893, I, 163 ff.), Bardey 4—9 die Nummern 1—6 von Derenbourg, *Nouveaux envois du Yémén* (Revue d'Assyr. 1903, I, 407—412 = RÉS 454—459). Bardey 4 ist eine Fälschung. Schon Derenbourg nahm an der Fassung Anstoss (das unmögliche באבלן Z. 4, das der Lichtdruck deutlich zeigt, entging ihm; er umschreibt אבלן). Doch verräterischer ist das Technische. Ich kenne keine Inschrift, die eine so irrende Hand zeigt: die Zeichen auf ungleichhoher Linie, ihre Ränder überragend oder zurücktretend u. a. m. Aber erfunden ist das Stück nicht: es wird bestätigt durch die von D. H. Müller im *Anzeiger der phil.-hist. Kl. der AW Wien* vom 4. 2. 1903 (S. A. S. 6 f) mitgeteilte Inschrift von Rhodesia. Auch die ist vielleicht nur Kopie, sie zeigt aber, dass das Original die Ratio der Weihung enthielt und dass der Fälscher in Jemen nur so viel nahm, dass er gerade auskam.

[2]) Die Übersetzung der sonst nicht publizierten Stelle nach Glaser, *Altjem. Nachr.* 1, 159.

7. Nūšān מלך נשן: Hal 395,1 „der König von Nūšān und Herr von (Baron) Atmar". — Hal 154,7 scheint Nūšān in der Heeresfolge des Königs von Haramum zu stehen, vgl. Ausān a. E. — Vgl. das Ausf. **29** unter Atmar Ausgeführte.

8. Raʿnān אמלך רענן: Gl 1693, „aus welcher hervorgeht, dass die Gegend [von Raʿn, Ruʿn oder Riʿn] einst zum katabanischen Reiche gehörte, dessen damaliger König Jadʾī-ab (Jedaʾab) Jadschill ben Damarʾalī war, welcher mit den sabäischen Makārīb Jadʾī-īl (Jedaʾīl) Bajjān, Samahīʾalī Jenūf und Jethaʾ-amar Watar Krieg führte. In dieser höchst interessanten, aus 14 langen Zeilen bestehenden Inschrift, ist auch von den Königen von Raʿnān אמלך רענן die Rede, die sich mit den Sabäern gegen die Katabaner wandten. Das kann man Raʾnān oder auch . . . . . Er Raʾn, Er Riʾn etc. lesen. . . . . Das Gebiet der Könige von Raʾnān oder Er Raʾn lag vielleicht gerade in der Gegend von Redāʾ, sich von der Stadt etwa nach (Süd-)West und (Nord-)Ost ausdehnend. Ob in alter Zeit das Gebiet des späteren Ruʾain schon dazu gehörte, lässt sich zwar nicht ausmachen, ist aber unwahrscheinlich, da die Inschrift Gl 1693, welche ruʾainischer Provenienz ist, von Feindseligkeiten der Könige und der Einwohner von Raʾnān gegen den König von Katabān spricht, dem der Provenienzort der Inschrift gehörte" (Glaser, *Dammbruch* S. 105 f.). — מלך רין Hal 430,2 (mit zweifelhaftem ר) ist vielleicht מלך רען.

19. Die Möglichkeiten der Individuen, Gruppen zu bilden, sind unbegrenzt, und jedes Individuum gehört einer unbegrenzten Anzahl von Gruppen an. Aber diese Gruppen sind fassbar. Bei näherem Zusehen ergeben sich Gemeinsamkeiten, die berechtigen, sie in Klassen zu bringen. Bei dem Versuche, das Zahllose, das die Natur bietet (auch die Gesellschaft ist eine Naturerscheinung), zu gruppieren und die Gruppen zu klassieren, droht die Gefahr des Mechanischen. Es werden Schubfächer gemacht, und jedes Stück, das

vorkommt, wird in ein Schubfach getan. Das soll hier nicht geschehen. Alles soll unter dem Zeichen stehen: die Gesellschaft im ganzen wie ihre einzelnen Teile bis zum Individuum sind das Produkt mannigfaltiger Kräfte, von denen uns vieles verborgen bleibt. In diesem Bewusstsein arbeitend suchen wir die fassbaren Kräfte in ihrer Wirkung und Gegenwirkung zu beobachten und die Gesellungen zu klassieren nicht nach einer Art von Kraft, sondern nach den verschiedenen, d. h. die Hauptarten der Kräfte und ihr Wirken in den Gesellungen festzustellen, in jeder Gesellung den Agentia nachzugehen. Unter „Kraft" wird hier im Sinne der einheitlichen Weltanschauung, die ihren erhabensten Ausdruck in Goethes „Natur" gefunden, das gesamte ungeteilte Material verstanden, aus dem die Individuen und die Gesellungen bestehen. Die banale Scheidung in „Körper" und „Seele", „Leib" und „Geist" hat hier keine Statt, denn diese Krücke einer lahmen Weltbetrachtung verkennt den untrennbaren Zusammenhang dieser beiden Faktoren, die im Grunde eins sind. Sie leben und sterben zusammen, wie Form und Inhalt, d. h. sie sind beide unsterblich. So sind auch die sogenannten psychischen Erscheinungen der Gesellschaft physiologische Funktionen, nur nach einer besonderen Seite gewandt. Doch wie man das Verhältnis der beiden, von der grossen Masse angenommenen Faktoren auffasse, man wird folgender Klassierung der Gesellungen zustimmen können:

1. Blutgesellung,
2. Sprachgesellung,
3. Erwerbsgesellung,
4. Vorstellungsgesellung.

Die Stärke der Bande, die die Gesellungen zusammenschliessen, ist verschieden. Die Blutgesellung bindet bis zum Tode unauflöslich, die Vorstellungsgesellung ist das unsicherste Band. Die anderen stehen mitten inne, wobei die Sprachgesellung mehr der Blutgesellung, die Erwerbsgesellung mehr der Vorstellungs-

gesellung folgt. Es ergibt sich die Stufenfolge: Blut — Sprache — Erwerb — Vorstellung.

In der Stellung zur Blutgesellung herrschen grosse ethnische Verschiedenheiten, die sich in dem Brauch, beziehungsweise Recht, betreffend Familie und Sippe aussprechen. Beim Stamm (Volk) treten andere nicht auf dem Blut beruhende Elemente hinzu.

In den Verhältnissen der Blutgruppen zueinander ist zu unterscheiden: a. Stellung von Familie zu Familie, b. Stellung von Familie zu Sippe, c. Stellung von Sippe zu Sippe. Besonders wichtig ist die Tendenz, das Familienmotiv (Blutgesellung) als Sprungbrett zur sozialen Macht zu benutzen. Die Mittel dabei sind: a. List, b. Gewalt, c. der natürliche Knechtssinn der anderen Familien (Sippen), d. Staatseingreifen zugunsten des Adels.

Die Bedeutung der Erwerbsgesellung hat dazu geführt, sie als die allein massgebende hinzustellen. In der Tat ist das Erwerbsmotiv auch bei den anderen Gesellungen von höchster Bedeutung, und die Stellung des Individuums in ihnen ist, ihm selbst meist unbewusst, oft auch zynisch ausgesprochen, gesucht und gegeben durch das Erwerbsmotiv (Wahl der Familienbildung nach Besitz, Sprach-(Volks)gesellung als Recht einer Minorität auf wirtschaftliche Herrschaft, vergleiche die Deutschen in Böhmen und den Ostseeprovinzen, vor allem der Profit aus der Zugehörigkeit zu einer Kirche). Bei Schätzung des wirtschaftlichen Motivs ist nicht das einzelne massgebend, sondern die gesamte Tendenz: eine Familiengruppe, Sprachgruppe, Kirchengruppe, politische Gruppe erträgt wohl zeitweilig die Ohnmacht still und leidet wirtschaftlich; doch das Erwerbsmotiv wirkt latent, und innerhalb jeder Gruppe erstehen Individuen, die sich zu einer Erwerbsgruppe zusammenschliessen oder mit bestehenden reinen Erwerbsgruppen Fühlung suchen oder beides (Adel und Industrie, Kirche und Landbesitz usw.; zum kapitalistischen Wesen der Kirchen siehe Schopenhauer, *Parerga* I, 13 (ed. Griesebach-Reclam 4, 28) Anm.).

Diese Sonderstellung des Erwerbsmotivs ist aber nur eine scheinbare. Bei tieferer Betrachtung zeigt sich, dass das Erwerbsmotiv ebensosehr Vehikel für die anderen Motive ist, wie diese dem Erwerbsmotiv dienen. Denn die Gründung oder Erhaltung der Familie und die Vormachtstellung einer Familie in der Sippe, einer Sippe im Stamm ist nur durch wirtschaftliche Macht möglich, desgleichen die Bildung der Sprache und die Hütung des Volkstums und vor allem das entscheidende Ansehen und Wirken in einer Vorstellungsgruppe, sei die Vorstellung auch angeblich die Verachtung des Erwerbs und des materiellen Wohlseins (von der Kirche wird die Erwerbsstellung des Individuums geschätzt und hofiert).

Die Sprachgesellung schliesst sich aufs engste der Blutgesellung an, da nicht bloss bei primitiven Völkern, sondern auch bei hochgebildeten, und nicht nur in den unteren Schichten des einzelnen Volkes die sprachliche Eigenart der nächsten Blutsverwandten die Sprechart des Individuums bestimmt, und durch das Leben bestimmend bleibt, wenn nicht die Umwelt wandelnd wirkt. Die Wandlungen werden herbeigeführt durch wirtschaftliche Verhältnisse und durch Vorstellungen (Wohnsitzwechsel aus Not oder Wandertrieb, Wallfahren, Suggestion der Sprachkorrektheit u. v. a.).

Die wichtigste Gesellung, die Vorstellungsgesellung, bietet unendlich viele Seiten. Voran steht die religiöse. Bei ihr sind Blutmotiv und Erwerbsmotiv von der höchsten Bedeutung. Beruht auch die Macht der tradierten religiösen Vorstellung im wesentlichen auf einem Nervenreiz, der dem Kinde angewöhnt, beim Manne und Weib, besonders im Alter, zeitweilig Auslösung verlangt (Nervenkitzel des frommen Schauders, des Weihrauchs, der Orgelmusik, Suggestion der Betermasse u. v. a.), so ist das Erwerbsmotiv in vielen Fällen das Entscheidende für die Stellung des Individuums zu der „Kirche“ als Exponent einer Vorstellungsgruppe (Schröpfung des Volkes durch die Geistlichkeit und Gier

des Adels nach dem Kirchengut führten zum Siege des Protestantismus); daneben stehen in dem Vorstellungsleben Gruppen gegeneinander, deren nach der psychischen Seite gewandtes Triebleben verschiedenen Tendenzen folgt. Diese Verschiedenheit der Tendenzen spricht sich lebhaft in der Stellungnahme zu einer Gesellung aus, die den oben genannten vier hinzuzufügen ist.

Die Staatsgesellung darf in der Hauptsache als eine Erwerbsgesellung angesehen werden und wird so angesehen von denen, die am meisten den „idealen" Charakter des Staates vorgeben. Denn der Hauptzweck ist die Sicherung der Notdurft der Individuen. Aber auch das Blutbandmotiv (Schutz der Familie) und das Sprachbandmotiv (völkisches Empfinden) wirken zur Festigung des Zusammenschlusses zu politischen Gemeinwesen (Stamm, Volk, Stadt-Staat). Doch ist das Erwerbsmotiv so stark, dass das Unternehmertum hier seine höchsten Triumphe feiert. Die Schlauesten und Stärksten erklären, sie seien berufen, als Unternehmer die Aufgabe zu erfüllen und den Individuen Notdurft und Schutz zu gewähren. Dem Streit um den Umfang der Unternehmung wird ein Ende gemacht durch einen Generalunternehmer, den König. Die Schwankenden und Widerstrebenden werden durch Vorstellungen oder durch Gewalt besiegt. Es wird die Betrauung des Königs mit der Aufgabe durch besondere göttliche Weihe vorgegeben. Die ganz Schwachen lassen sich verführen. Andere geben vor, es zu glauben, weil ihr Erwerb dabei blüht. Die Hartnäckigen werden beseitigt. Der Unternehmer dehnt sein Unternehmen nach Kräften aus, die Kosten bezahlen die, über die er „herrscht".

In Vorderasien hat das Königtum-Unternehmertum immer seine besten Zeiten gehabt. Es wäre wunderbar, wenn Jemen eine Ausnahme machte. Aber es scheint in der Tat, als hätten diese praktischen, nüchternen, etwas philisterhaften Menschen den Generalunternehmern die Sache nicht leicht gemacht. Wir sehen noch nicht

klar. In Ausf. 87 wird einiges beigebracht, was eine seltsame politische Entwicklung bezeugt.

20. Unter Ehe verstehe ich bei der Behauptung, sie scheine in Südarabien die von Staat und Gesellschaft anerkannte Befriedigung des Geschlechtstriebes gewesen zu sein, den öffentlich bekundeten Vertrag zwischen einem Manne und einer Frau oder dem über sie Verfügenden betreffend das geschlechtliche Zusammenleben zur Erzeugung von Kindern [1]. Der Ton liegt hier auf der öffentlichen Bekundung des Vertragschlusses und auf der Kindererzeugung als Zweck. Dass im ältesten Jemen diese Auffassung der Ehe bestanden habe, wird sich nicht erweisen lassen, wir müssten denn durch einen südarabischen Hammurabi-Fund überrascht werden. Solange klare Bestimmungen nicht als Gesetz eines Mannes vorliegen, den ein Gott entsandt hat, „die Leute zu leiten, das Land Gerechtigkeit geniessen zu lassen," sind wir auf zwei trübe Quellen angewiesen: 1. die gelegentlichen Erwähnungen eherechtlicher Bestimmungen in den Denkmälern,

[1] Die einzige Definition der Ehe, die nach Westermarck (*Gesch. der menschlichen Ehe*, Übers. S. 13) „vom wissenschaftlichen Standpunkte aus auf allgemeine Anerkennung Anspruch erheben kann" ist jene, „laut welcher die Ehe nichts anderes ist als eine mehr oder minder dauernde Verbindung zwischen Mann und Weib, welche über den blossen Fortpflanzungsakt hinaus bis nach der Geburt des Kindes währt." Doch die Problemstellung ist nicht richtig: Was „Ehe" ist, ist loco et tempore so verschieden beantwortet worden, dass wir kein Recht haben, eine allgemeine Formel aufzustellen. Es ist kein Zweifel, dass dem Schiiten die Mutʿa (Zeitehe) als Ehe gilt, und dass auch bei den Sunniten aus einer Anschauung heraus, die sich aus Koran und Sunna leicht begründen lässt, die Ehe vielmehr als eine Auslösung physiologischer Bedürfnisse, ja, als ein geregelter Betrieb der Wollust betrachtet wird, denn als etwas anderes, wenn auch dem Manne durch die Eheschliessung Pflichten auferlegt werden. Doch die Arbeit Westermarcks mit ihrer unkritischen Verwertung eines ungeheuren Materials aus allen Ländern und Zeiten, ohne genügende Durcharbeitung der verwerteten Einzeltatsachen nach ihren Zusammenhängen kann nicht den Massstab einer Behandlung des schwierigen Problems geben.

2. die Analogie anderer Völker. Die Natur der südarabischen Inschriften bringt es mit sich, dass eherechtliche Verhältnisse fast gar nicht berührt werden, denn der Inhalt ist zu neun Zehntel votorisch. Doch sind Äusserungen vorhanden, die, scheinbar unbedeutend, uns Schlüsse ziehen lassen. Eine der wichtigsten ist die Bezeichnung der Ehefrau bei den Adelssippen als דֽת פ' בנת פ' „Baronin X, geborene Y“[1]). Wir schliessen nicht zu kühn, wenn wir als Regel annehmen, dass eine Baronin X, geborene Y zu ihrer Stellung als Ehefrau des Baron X durch einen öffentlich bekundeten Vertrag gelangte und dass, wenigstens in den Kreisen der Versippten die Einehe oder doch die Herrschaft einer Frau unter mehreren und unter einer unbegrenzten Zahl von Konkubinen die Regel war. Nun ist zuzugeben, dass die kennzeichnende Benennung der Frauen bisher nur in Adelssippen nachgewiesen ist. Wir haben keinen Anlass zu zweifeln, dass in den Ādam-Familien das gleiche Verfahren beobachtet wurde. Das stimmt auch zu dem ordnungliebenden, nach Philistertum riechenden Charakter der Jemener. Sehen wir uns nach Analogien unter den gleichzeitigen Völkern um, so sind zunächst die Nordaraber auszuschalten. Die Verschiedenheit der Jemener von den Arabern, d. h. den, auch bei Sesshaftigkeit, durchaus von Beduinengeist erfüllten Bewohnern Nordarabiens, kann nicht scharf genug betont werden. Was wir bei den Arabern finden, gerade das werden wir, bis zum Beweis des Gegenteils, den Jemenern absprechen. Nun sind uns die Ehebräuche der vorislamischen Araber nur unvollkommen bekannt, aber das Eifern in Koran und Ḥadīṯ gegen eine Anzahl Missbräuche und die Aufstellung von Regeln lässt schliessen, dass die Stellung der Frau bei den Arabern sehr niedrig war. So war auch das Eherecht wenig ausgebildet, und Mohammed wagte nicht, ernstlich einzuschreiten, sondern extrahierte von

---

[1]) Die Belege s. Ausf. 27.

seinem Allāh Halbheiten. die sich schwer gerächt haben. Nicht die Bräuche einer wirtschaftlich und sittlich auf einer andern Stufe stehenden Bevölkerung, sei sie auch lokal nahe, haben wir heranzuziehen, sondern die Satzungen der Völker, die ein in Jahrhunderten gebildetes und hoch entwickeltes Staats- und Gesellschaftsleben besassen. Die Ablehnung der „altorientalischen Weltanschauung“, wie sie heut von einer Gruppe überall demonstriert wird. hindert uns nicht festzustellen, dass das Gesetzbuch des Hammurabi, das um 3000 v. Chr. für einen aufstrebenden Staat gegeben wurde und dessen Geist seitdem in den gewaltigen Reichen Assyriens und Babyloniens lebte, einen ähnlichen Einfluss geübt haben mag, wie die Gesetzessammlungen, die in Rom und Ostrom publiziert wurden, und die noch lange nach dem Zusammenbruch ihres Ursprungslandes wirkten. Was das Gesetz des grossen Babyloniers an eherechtlichen Bestimmungen enthält, ist übersichtlich zusammengestellt in Kohler-Peiser, *Hammurabi's Gesetz* I, 118 ff., mit stetem dankenswertem Hinweis auf Kohler und Peiser, Aus dem babylonischen Rechtsleben I.

Aus dieser Quelle ist, wie für andere Gebiete des Staats- und Gesellschaftslebens, auch für die Verhältnisse, die mit dem Geschlechtsleben zusammenhängen, einiges beigebracht im Folgenden. Beleuchtet wird das Wesen der Ehe bei den Jemenern auch durch die Ausführungen über Polyandrie und Hierodulen (**21. 22.**). Wer unbefangen, d. h. nicht unter dem Eindruck von Notizchen der Klassiker und der üblichen generalisierenden Bewertung dieser Notizchen die Inschriften liest, findet in den Leuten, die sich da in Stein oder Bronze äussern, eher gewissenhafte Philister denn wüste Lebemänner: man ist in puncto puncti peinlich und macht sich schwere Sorgen über einen begangenen Fehltritt (vgl. Ausf. **23**). Damit steht die Erklärung der Hierodulen als Prostituierter von Religions wegen nicht in Widerspruch. Im Gegenteil, die hohe Stellung der

eingeborenen freien Frau wurde dadurch gesichert. Die ganze Frage des ausserehelichen Geschlechtsverkehrs, die nicht nach einer Schablone für den ganzen alten Orient behandelt werden darf, bedarf einer eindringenden Untersuchung. Zunächst ist die Stellungnahme des ATes zum זנונים festzustellen[1]). Die des

[1]) Das alttestamentliche Eherecht ist behandelt in Engert, *Ehe- und Familienrecht der Hebräer* (München 1905). Ein Referat darüber von Hugo Winckler s. OLZ. 1906 Sp. 205—222. Richtig ist, 1. dass die Vorstellungen der Legende andere sind als die des Gesetzes, 2. dass die Bestimmungen des Gesetzes keinen Zweifel darüber lassen, dass die weibliche Ehre in unserm Sinne dem AT unbekannt ist, und dass die Verfehlung der Frau nur bestraft wird, weil sie eine wirtschaftliche Schädigung darstellt. Die Prostituierte, die niemand schädigt, darf ihr Gewerbe treiben, und diese „Erwerberinnen“ (meretrix!) bilden eine Gilde. Das Eifern gegen das Hierodulentum hat mit זנונים im Sinne des Alten Testamentes nichts zu tun. Winckler hat sein Referat dazu benutzt, erneut seine Theorie vorzutragen. Hier will ich nur feststellen, dass sich Sp. 213 folgende Parallele findet (gesperrt): „Die heutige Einheitlichkeit der orientalischen Welt im Islam ist das Analogon zur altorientalischen“. Diese Einheitlichkeit existiert nicht, und ihre Annahme zeigt Unbekanntheit mit dem Wesen und der Geschichte des Islams. Tatsächlich besteht das Gemeinsame der islamischen Welt einzig darin, dass alle Muslime bekennen: *lā ilāha illallāh muḥammadun rasūlullāh*. Wer das als Einheitlichkeit ansehen will, der mag es. Er wird damit allein stehen. Richtig ist, dass der sogenannte „wissenschaftliche“ Islam sich aus verschiedenen Ingredenzien eine Lehrbrühe gebraut hat, die, wenigstens im Sunnismus, als der wahre Lebenssaft angesehen wird. Sieht man näher zu, so ist auch diese Brühe überall mit so verschiedenen Sondersubstanzen versetzt, dass sie nicht als Gemeinbrühe gelten kann. Das wirkliche Leben und Denken der islamischen Völker steht aber mit der Pseudowissenschaft des Islams nur in einem sehr schwachen Zusammenhange: es ist so vielgestaltig, als es islamische Völker gibt. Nimmt man eine den gesamten alten Orient beherrschende „altbabylonische Weltanschauung“ an (was nicht hineinpasst, wird erklärt als Opposition gegen sie: „Abraham wandert aus, um der Mardukreligion zu entgehen“, Sp. 218 n. — legt ihr nicht aus, so legt ihr unter!), so ist die Welt des Islams von jener alten gerade dadurch verschieden, dass sie nicht unter einer einheitlichen Weltanschauung steht. Die Weltanschauung Babylons ist etwas: sie

Islams zum زناء wird meist nicht richtig angesehen [1]. Wie weit in Jemen in ausserordentlichen Fällen (Jahresfesten, Naturereignissen) freie Frauen zu kultischen Handlungen herangezogen wurden und sich dabei prostituierten, entzieht sich uns noch. Was bisher über Teilnahme an Prozessionen und Hingabe an den Gott

ist Himmelsbeobachtung, geleitet durch und wirkend auf eine staatlich-kirchliche Ordnung, deren Hauptzug militaristischer Absolutismus verbunden mit hoher Ausbildung der kapitalistischen Wirtschaftsweise ist. Von alledem ist im Islam nichts zu finden. Die einzige Himmelsbeobachtung wird angestellt zur Bestimmung der Gebetszeiten; über die staatliche Ordnung wird nichts bestimmt, nur einige ganz ungenügende, zum Teil verfehlte Vorschriften zum Schutze der Gesellschaft finden sich. So hat es denn im Islam Absolutismus, Demokratie, Anarchismus nebeneinander gegeben. Dem eifrigen Forschen der Wissenden Babels nach dem Wesen der himmlischen und irdischen Erscheinungen steht hier eine völlige Gleichgültigkeit gegenüber: die „Frommen" fühlen sich sogar gehalten, die Spekulation über Gottes Schöpfung selbst zu meiden und andere davon abzuhalten. So sieht es in Wahrheit aus mit der „heutigen Einheitlichkeit der orientalischen Welt im Islam".

[1]) Das *zinā'* ist eines der vier *ḥuqūq allāh,* d. h. [Eingriffe in die] Rechte Gottes: 1. Diebstahl, 2. ungesetzlicher Geschlechtsgenuss, 3. Weintrinken, 4. Verleumdung. Diese Rechte Gottes zu schützen ist Pflicht der ganzen Gemeinde. Positiv gewandt heisst das: die Gemeinde hat ein Interesse, dass gewahrt werde 1. das Eigentum, 2. die in Beschränkung auf den gesetzlichen Geschlechtsgenuss bestehende Ordnung, 3. die Klarheit des Denkens und Festigkeit des Wollens, die durch den Genuss alkoholischer Getränke getrübt werden, 4. das auf gesetzmässiger Lebensführung beruhende Ansehen. Nun waren Mohammed und die ersten Imame bei der Festsetzung strenger Strafen für die Schädigung dieser vier Rechte Gottes, alias Grundlagen der islamischen Gemeinde, sicherlich nicht bewusst von der soeben gegebenen Konstruktion geleitet. Die Vorstellungen, aus denen der überstrenge Strafkodex geboren wurde (in dem der Mord fehlt, höchst bezeichnend!), hatten verschiedene Grundlagen, und es ist zuzugeben, dass sich die Praxis um den Gedanken, der sich aus den Festsetzungen in der Theorie entwickeln musste, d. h. die Lehre von den *ḥuqūq allāh* als den Grundlagen der Gemeinde, fast gar nicht gekümmert hat. Freudenhäuser, Weinhäuser und intrigante Cliquen, sie haben nie gefehlt und wurden von der Gesellschaft geduldet. Doch

aus den Inschriften herausgelesen worden ist (vgl. Grimme in OLZ 1906, 57 ff.), ist nicht genügend begründet. Dass im alten Orient kultische Handlungen mit Prostitution vorkamen, ist gesichert, und ihre Annahme auch in Jemen streitet keineswegs mit der eines in den Schranken strengerer Moral stehenden Lebens. — Ein Wort für „Ehe“ ist bisher in den Inschriften nicht gefunden. „Ehefrau“ wird ausgedrückt durch שעת und durch אחת. Zu שעת s. Ausf. 29 unter Qaulum. — Erst bei Druck dieser Ausführung wurde ausgegeben Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, 2. Aufl., I, 1 *Einleitung. Elemente der Anthropologie.* Wenn ich auch in nicht wenigen grundsätzlichen Fragen eine andere Stellung einnehme, so erkenne ich doch das hohe Verdienst dieser lichtvollen, auf liebevollem Studium und ausgebreiteter Lektüre beruhenden Darstellung an. Hinsichtlich der Ehe freue ich mich, Meyer in Übereinstimmung zu finden mit dem, was ich S. 191 n. 1 ausgesprochen (wir haben kein Recht, eine allgemeine Formel aufzustellen, was Ehe ist). Meyer betont richtig (S. 25): „Es ist Willkür und petitio principii, wenn eine von den oft diametral entgegengesetzten Ordnungen [im Geschlechtsverkehr] als die ursprünglich allgemein

---

wären Bräuche, wie sie in Ausführung 22 erwähnt sind, im Islam unerhört. Die bestehende Sitte, d. h. der Geschlechtsverkehr des Weibes nur mit dem Gatten oder dem Herrn (der Sklavin), wird nur aus den Motiven 1 und 2 der Ausführung 22 (Triebmotiv und Erwerbsmotiv) durchbrochen. Aus dem Vorstellungsleben heraus findet die Durchbrechung, soviel mir bekannt, nur in einem einzigen Falle statt: der Hingabe des Weibes an einen Heiligen um des Segens teilhaftig zu werden, wie das glaubwürdig berichtet ist aus Marokko in einer Arbeit Douttés, und wie mir es Pater Hendriks in Kaschgar versicherte als geübt von Türkenweibern gegen die Chodschas (s. mein *Chinesisch-Turkestan* (Gebauer-Schwetschke, Halle a./S., 1907), Anm. 84, S. 101). Vereinzelt soll im Islam die Preisgabe der Frau an den Gast vorkommen, doch sind die Nachrichten unsicher, und die Bevölkerungen, in denen sich solcher Brauch findet, sind nur dem Namen nach islamisch.

herrschende, alle anderen als spätere Umwandlungen angesehen werden. Auch dem stimme ich zu, dass scharf zu scheiden ist zwischen Ehe und freiem Geschlechtsverkehr (vgl. zu Meyers ungenügender Darstellung dieses meine Ausführung **22**). Doch leidet seine Darstellung an dem Fehler, dass das wirtschaftliche (Erwerbs-)Motiv nicht genügend hervortritt. Zu weit geht die Konstruktion, welche den Staat als das Ursprüngliche hinstellt und aus dessen Ordnungssinn heraus die Zusammenfassung von Gruppen zu Sippen und innerhalb der Sippen die Sonderung in Familien erwachsen lässt (vgl. den Nachtrag zu Ausf. **24**). Es ist die Ausschaltung des Begriffes Gesellschaft, deren Wissenschaft (Soziologie) nach ihm eine Erfindung des bösen modernen Liberalismus ist (S. 16), die sich hier rächt. Die Gesellschaft, die neben dem Staat besteht, ist die Summe von Verbänden, unter denen der Eheverband mit seiner unmittelbaren Folge des Verbandes von Familien zur Sippe von allem Anfang an da war. Was ich zu meiner grundsätzlichen Ausführung **19** in Stellungnahme zu Meyers Konstruktion und in Erweiterung meines eigenen Standpunktes zu sagen habe, hoffe ich demnächst vorlegen zu können.

21. Als Argumentum der Polyandrie in Arabia Felix wird folgende Strabo-Stelle angeführt (XVI, 4,25): „Brüder sind geschätzter als Kinder; die Mitglieder einer Sippe erhalten die Königsherrschaft und verwalten andere hohe Ämter nach dem Seniorat; alle Sippenglieder haben gemeinsamen Besitz, Herr ist der Älteste; alle haben ein Weib: wer zuerst kommt, geht zu ihr hinein und verkehrt mit ihr, nachdem er seinen Stock an die Tür gestellt; jeder muss nämlich einen Stock tragen: die Nacht bringt sie beim Ältesten zu; so sind alle Brüder aller; sie verkehren auch mit der Mutter; auf Ehebruch steht Tod, als Ehebrecher wird der Mann aus einer andern Sippe angesehen. Man erzählt nun, dass einmal die wunderbar schöne Tochter eines Königs fünfzehn Brüder hatte, die alle in sie

verliebt waren: da immer einer nach dem andern unablässig zu ihr kam, so litt sie und wandte folgende List an: sie fertigte Stöcke an, die so aussahen, wie die jener Leute. Ging einer von ihr weg, so stellte sie einen Stock, der seinem gleich, vor die Tür, und kurz darauf einen andern, und wieder einen andern, wobei sie acht gab, dass der, der kommen sollte, nicht einen jenem Stock ähnlichen habe: als nun einmal alle eines Tages auf dem Markte waren, da kam einer an die Tür, sah den Stock und schloss daraus, es sei jemand bei ihr: da er aber alle Brüder auf dem Markte verlassen hatte, so argwohnte er Ehebruch; er lief zum Vater und brachte ihn herbei, wurde aber überführt, dass er die Schwester fälschlich beschuldigt habe.“ Wilken sah darin Endogamie mit vollkommenem Durcheinander in der Stammgruppe, Robertson Smith (*Kinship*[2] 159) die geregelte Polyandrie, die er „tibetanisch“ nennt. Mordtmann drückte sich (WZKM X (1896), 154 f. bei Gelegenheit der Inschriftenstellen, wo es nach Nennung mehrerer Männer heisst „ihr Sohn“, vorsichtig so aus: „Wer Lust an solchen Spekulationen hat, mag darin Spuren der Polyandrie bei den Sabäern erkennen, von welcher Strabo in gemütlicher Breite zu berichten weiss“. Eine wilde Jagd ging los, als Glaser die Sache aufgriff und von Winckler unterstützt wurde. Ihre Erörterungen führten bereits 1903 zu dem Herausgeber-Zusatz *Kinship*[2] 316: „Evidence for the existence of polyandry among the ancient Arabians has been found by Glaser (Münch. Allg. Z., Beilage, 1897, 6. Dez. p. 7) and Winckler (Z. f. Ethnol. 1898, Januar p. 29 s.: Altorient. Forsch. 2, 81—83).“ Von einer „evidence“ ist keine Rede, und gegen die Fassung „among the ancient Arabians“ muss energisch protestiert werden. Selbst wer nicht so scharf zwischen Nordarabern und Südarabern scheidet, wie es hier geschieht (vgl. S. 2 f. 32 f. 49 f.), muss zugeben, dass eine derartige Generalisierung unwissenschaftlich ist. Wir stellen andere Anforderungen als das Altertum. Strabo betrachtete als

seine Aufgabe, das was er an Nachrichten über die Länder und ihre Bewohner sammeln konnte, in geschmackvoller Form darzubieten. Der Versuchung, von weitab wohnenden und mit dem Nimbus des Geheimnisvollen umgebenen Menschen gruslige Geschichten mit einem Stich ins Komische zu erzählen, hat kaum einer der witzigen Hellenen widerstanden. In Strabos Bericht sind zwei Teile zu scheiden: 1. die theoretisch vorgetragene Sitte, 2. die Anekdote von der wunderschönen Königstochter und ihren fünfzehn Brüdern, die sie nasführt. Strabo verlegt den Schauplatz der Sitte und der Anekdote nach Arabia Felix. Dass seine Gewährsmänner sie dorthin verlegten, beweist nicht, dass sie dorthin gehören. Die Konfusion, die der Gebrauch von „Araber" für die Bewohner von Nord und Süd anrichtete, wirkte schon damals unheilvoll. Mag aber die Anekdote selbst aus Arabia Felix stammen, so war es eben nur ein dort umgehendes Geschichtchen. Die Theorie von der gemeinsamen Frau sieht so aus, als sei sie eine Konstruktion aus der Anekdote. Die Verwertung der 22 Zeilen Strabos für ein Urteil über die Ehegebräuche ganz Arabiens oder auch nur Jemens ist eine Ungeheuerlichkeit. Unwissenschaftlich ist die Nichtbeachtung der Tatsache, dass zu Strabos Zeit die Bewohner Jemens auf einer hohen Kulturstufe standen und in geregelten sozialen Verhältnissen lebten, und dass Erscheinungen des Geschlechtslebens, die aus dem Kreise dessen, was wir von den alten Kulturvölkern wissen, völlig heraustreten, nur bei einzelnen Klassen vorkamen (Geschwisterehe in Ägypten u. a. m.). Das Aufgreifen des Notizchens führte über die haltlose Konstruktion hinaus zur Deutung von Urkunden, die einen ganz andern Wert haben als die Fabeln, die sich jemand in Rom über die „Araber" erzählen liess. Gestützt auf diese Fabeln liest man in die sabäischen Denkmäler hinein, statt sie aus dem gesamten Brauch des alten Orients zu erklären. Tatsächlich ist an mehreren Stellen die Rede von einem Einzelnen als dem Sohne

Mehrerer[1]. Der Brauch des Orients, ältere Verwandte, die eine besondere Fürsorge üben, „Vater“ zu nennen, ist bekannt. Wir dürfen in allen Fällen, wo ein Hans „Sohn von Peter und Paul“ genannt wird, annehmen, dass Peter der Vater und Paul ein Oheim oder anderer naher Verwandter ist (ähnlich ist *achat abiša*, die Tochter Sargons nicht etwa „die Schwester ihres Vaters“ in dem Sinne, dass ihr Bruder mit dem, der als Vater gilt, bei ihrer Zeugung zusammengewirkt[2], sondern „Schwester des Vaterstelle an ihr vertretenden Patrons“, sei es älterer Bruder, sei es Oheim oder ein anderer. Zum Schlusse erwähne ich, dass Hugo Winckler sich für die Polyandrie der jemenischen Adelsfamilien auf die Bestimmung eines sehr alten babylonischen Königs

---

[1]) Hier einige Stellen, in denen der Singular בן mit dem Pluralsuffix verbunden ist: CIH 31 (= Gl 293,3 f. בנהמ]ו |]רבשמשם ihr Sohn Rabbšamsum“; Gl 863,2 ובנהמו | רבשמ]ש[ם „und ihr Sohn Rabbšamsum“; Acad 8,3 ובניהמו | והבתון „und ihr Sohn Wahabṯawān“ (nicht sicher; der Plural בני lässt an eine durch das ו des Namens veranlasste omissio denken); CIH 105 (= Gl 83). 2 f. לופי בריוה]מו ח[יועתתר „zum Heile ihres Söhnleins Ḥajāwʿaṯṯar“ (ברו ist als selbständiges Wort neben בן gesichert durch Gl. 297,4 בריהשם | ובהנשם „ihre Söhnlein und Söhne“, doch ist seine Bedeutung nicht klar). Zur Stützug der Polyandrie-Hypothese in CIH 232 (= Gl 211 = Louvre 11) אנ]תתהמו (oder אתתהמו) „ihre Frau“ statt „ihre Frauen“ zu sehen (Mordtmann a. a. O. 154 u.), halte ich nicht für zulässig; denn in der *h*-Sprache entspricht אנתת dem אנתהת von Gl 297 (*s*-Sprache).

[2]) Das Leben hat sicher zahlreiche „Schwestern ihres Vaters“ geliefert. Man denke sich, Don Carlos hätte die Gunst Elisabeths von Valois zugleich mit seinem königlichen Vater genossen, und aus dem Verkehr sei eine Tochter entsprungen; dann ist diese Tochter des Don Carlos als Tochter Philipps zugleich seine Schwester. Wenn jemand annehmen will, dass in irgend einem Kulturlande der Welt zu irgend einer Zeit das „Tochter ihres Vaters“ in diesem Sinne ein anerkannter Name gewesen sei, so mag er's. Ich nehme es nicht an. Etwas anderes ist die Frage, ob ein derartiges Verhältnis nicht bei Arabern (d. h. Nichtjemenern) häufig vorgekommen und anerkannt worden ist. Das lässt sich wohl denken.

als Parallele berief (Sitzung der Vorderasiatischen Gesellschaft vom 6. Novbr. 1907). Es kann damit nur gemeint sein, Urukagina i (ovale Platte) 3, 20—24 (nach Thureau-Dangin, Königsinschriften VAB I)[1]: „Die früheren Frauen waren (ungestraft) von zwei Männern besessen; die jetzigen Frauen werden (in diesem Falle) ins . . . . . . geworfen". Nun scheint diese Mitteilung aus eine Liste von Reformen für allgemeine Biandrie zu sprechen. Der Zusammenhang lehrt aber, dass es sich um Unfug, ja Vergehen handelt, die früher straflos blieben, jetzt bestraft werden. Man vergleiche: 2, 10—14 „(Falls) der Sohn des Elenden einen Fischteich anlegte, raubte man ihm die Fische und der (Dieb) . . . . . ." [ergänze: ging straflos aus], und 3, 6—11 „(Falls) der Sohn des Elenden anlegt einen Fischteich, raubt ihm niemand mehr die Fische, der Dieb wird ins . . . . geworfen": das genügt, zu zeigen, in welchem Sinne hier von der vor dem Reformator Urukagina geübten Biandrie die Rede ist. Es ist aber, selbst angenommen, die Polyandrie sei in jenen Zeiten (um 3000 v. Chr.) im Stätchen Lagaš umfangreich geübt worden, nicht einzusehen, was das mit der Annahme von Polyandrie bei den ältesten Adelsgeschlechtern Jemens zu tun hat, selbst wenn wir für diesen ältesten Adel die phantastische Datierung von 1500 v. Chr. gelten lassen. Mit der Heranziehung Babyloniens ist es also nichts, und selbst wenn sich gelegentliche Andeutungen über lokalen Brauch von Polyandrie in dem Babylonien der späteren Zeit finden sollten, wäre deren Verwendung für die angebliche Polyandrie des Jemen abzulehnen. — Die Anzweiflung der sabäischen Polyandrie hier beruht natürlich nicht auf einer aprioristischen Konstruktion. Ich stimme vollkommen Eduard Meyer bei (AG[2] I 1,31): „Gänzlich fern zu halten ist der Begriff der Blutschande, insofern er eine angeborene

[1] Für den Nachweis der von Winckler gemeinten Stelle bin ich Herrn Dr. Ungnad verbunden

Abneigung gegen bestimmte geschlechtliche Verbindungen bezeichnen soll. Auch diese Vorstellungen sind vielmehr erst im Verlauf der Entwicklung geworden und daher überall verschieden". Meyer findet (S. 29): „eine besondere Variation des Patriarchats ist die sabäische Polyandrie, die Strabo XVI 4,25 sehr korrekt und anschaulich schildert". Ich kann mich des Misstrauens nicht erwehren und halte jedenfalls die Verwertung der Notiz Strabos in verallgemeinernder Weise für unzulässig.

22. Die Hierodulen-Frage ist gründlich verfahren durch den Gebrauch, den man von der bekannten Herodot-Stelle gemacht hat. Der Grieche berichtet (1,199): „Jedes Weib des Landes (Babyloniens) muss einmal in ihrem Leben im Tempel der Aphrodite verweilen und von einem Fremden sich beschlafen lassen. . . . . Wenn ein Weib einmal dort verweilt, so darf sie nicht eher wieder nach Hause, als bis ein Fremder ihr Geld in den Schoss geworfen und sie ausserhalb des Heiligtums beschlafen hat; beim Hinwerfen des Geldes muss er aber also sprechen: ‚Ich fordere dich auf im Namen der Göttin Mylitta'; Mylitta heisst nämlich die Aphrodite bei den Assyrern; das Geld mag so viel sein, wie es will, es darf nicht verschmäht werden, das ist verboten, denn dieses Geld wird heilig . . . . . Wenn sie sich nun hat beschlafen lassen und so der heiligen Pflicht gegen die Göttin sich entledigt, geht sie nach Haus und fortan kann man sie nicht mehr bekommen, wenn man ihr noch so viel bietet". Vor der kritischen Behandlung dieser Stelle bemerke ich folgendes.

Es ist für den ausserehelichen, bezw. gesetzlich nicht gestatteten Geschlechtsverkehr zu scheiden zwischen 1. dem reinen Triebmotiv, 2. dem Erwerbsmotiv, 3. dem Vorstellungsmotiv. Die Grenzen sind fliessend, und es finden zahlreiche Mischungen und Übergänge statt. namentlich zwischen 1. und 2. Hier werden diese beiden Verkehrsmotive in ihrer äusserlichsten Erscheinung ausser Betracht gelassen. Zur Diskussion steht nur

der freie Verkehr aus dem Vorstellungsleben heraus. Da sind wieder zwei Klassen zu scheiden: 1. Bräuche, die aus einem volkstümlichen Empfinden hervorgegangen sind und viel mehr von diesem, verbunden mit dem Naturtrieb, gehalten werden als durch eine von einer besondern Gruppe (Kirche) gebildete und gepflegte Tradition; hierin gehören die zahlreichen Bräuche, zu bestimmten Zeiten dem Naturtrieb ungezügelten Lauf zu geben und den Verkehr in orgiastischer Weise zu üben, unter Teilnahme von Personen, deren natürliche Anlage und soziales Verhältnis sie vielmehr ausschliessen würde; es ist nicht ohne Verdienst, dass F. S. Krauss solche Bräuche, die sich nur dem erschliessen, der in die Intima des Volkes einzudringen versteht, und die dem Ethnographen der grossen Heerstrasse unbekannt bleiben, überall nachgegangen ist und sie durch gültige Belege gesichert hat; ganz anderer Art sind 2. die Bräuche, die unter dem Schutze der Kirche oder des Staates bestehen; die kirchliche Vorstellung hat ja allezeit an Erscheinungen der Naturreligion angeknüpft; wenn wir im ganzen Altertum unter dem Personal der Tempel Weiber finden mit dem Amt, gegen Entgelt dem Geschlechtstrieb der Gottesverehrer zu dienen, so mag diese Seite des Kultus wohl erklärt worden sein als ein Opfer, das diese Personen der Gottheit als Schützer des Geschlechtsaktes und des aus ihm hervorgehenden Werdens darbringen; in Wirklichkeit waren die Motive der Kirchen doppelter Art: 1. die Leitung der männlichen Begierde in bestimmte Kanäle, so dass die Gefahren für die Ruhe der Bürger und die Ehre der Familie beschränkt wurden, 2. der materielle Profit, denn es musste gezahlt werden, und ein Teil des Geldes ging in die Kirchenkasse (vgl. die Staatsbordelle in Sachsen und Hamburg).

Die Nichtunterscheidung der verschiedenen Motive hat eine heillose Konfusion angerichtet. Am tollsten treibt es Krauss, der die, auf ein tiefes Naturgefühl zurückgehenden, oft eines rührenden Zuges nicht entbehrenden, durchaus nicht immer rohen, naiv-sinnlichen

Volksbräuche (Beilager von Burschen und Mädchen auf der Insel Moon unter besonderen Stellungen am 23. Juni oder 1. Juli, ohne dass ein Geschlechtsgenuss stattfinden darf) mit den gröbsten Exzessen geilen Volkes und der vernünftig banausischen Tempel-Bordell-Wirtschaft zusammenwirft und überall einzig das Motiv findet: „Die Frau muss sich den unsichtbaren Geistern hingeben, die Mann und Frau sich verpflichten wollen, die aber von unberechenbarer Laune sind; an Stelle dieser Geister empfängt ein Sterblicher das Minneopfer zu bestimmter Zeit“ (Anthropophyteia 3, 20). Natürlich ist für ihn auch das Geschichtchen des Herodot hierhergehörig. Da ist Mannhardt schon verständiger, der *Antike Wald- und Feldkulte* (1877) S. 284 f. die Geschichte Herodot 1, 199 mit dem Feste des Tammūz, des Geliebten der Istar, zusammenbringt: das Weib ist die Göttin, der Fremde ist der aus dem Totenlande kommende Adonis (jedenfalls nach den Spekulationen von Althistorikern). Wie steht es nun in Wirklichkeit mit dem Berichte Herodots? Man sieht sofort, es sind hier zwei Dinge vermengt: der Brauch, dass Frauen sich einmal unter gewissen Zeremonien einem Fremden hingeben, und der Brauch, dass in den Tempeln Weiber dem allgemeinen Geschlechtsgenuss dienen, und dass dafür ein Entgelt unter bestimmten Formen zu entrichten ist. Wir sind in der glücklichen Lage, für Babylon Herodot kontrollieren zu können, denn wir haben ein ungeheures Urkundenmaterial von dort, das etwas mehr wert ist als die interessanten Geschichtchen des Vaters der Geschichte, der, das wird ihm niemand verübeln, seinem Publikum etwas Ausserordentliches erzählen wollte und sich selbst gern von den wunderlichen Leuten, die er besuchte, allerlei über ihr Treiben berichten und dabei manches aufbinden liess. Die Orientalen waren in diesem Punkte vor 2350 Jahren genau wie heute: sie erzählten dem Fremdling gern wilde Sachen und amüsierten sich köstlich, wenn er sie gewissenhaft weiter plauderte. Freilich, intime Bräuche lassen sich aus unserm Mate-

rial nur beschränkt entnehmen, üppig ist es nur da, wo es den geregelten Geschäftsgang und das Gesetzmässige betrifft. Da haben wir nun seit Jahren eine Quelle ersten Ranges und für die älteste Zeit: das Gesetzbuch Hammurabis. Das enthält zum Glück auch einiges über den Tempeldienst der Frauen. Ich stelle es zusammen nach Kohler-Peisers Bearbeitung.

§ 127. Falsche Beschuldigung eines Tempelmädchens (NINAN) oder einer Ehefrau wird mit Stirnbrandmarkung bestraft. — §§ 178—182 handeln davon, welche Rechte die Tempelmädchen (NINAN), Priesterinnen (ŠALDFŠ) und Tempeldirnen (awîlat zikru) am Vermögen des Vaters haben. „Diese Tempelpriesterinnen . . . . . . treten häufig in den Verträgen hervor. Sie spielen als Verkehrtreibende eine bedeutende Rolle, denn sie haben ihre Mitgift, die zwar möglicherweise durch ihren Bruder verwaltet werden soll, die aber auch ihr freies Eigentum sein kann“ (S. 122).

Ich beschränke mich auf die Feststellung dieser altbabylonischen Gesetzesbestimmungen, die nach dem Wesen des Orients das staatliche, kirchliche und gesellschaftliche Leben umfassen. Was an ähnlichen Lebenserscheinungen in Vorderasien und im Mittelmeergebiet im Altertum sich findet, dafür ist hier nicht der Ort. Es ist nur davor zu warnen, in hastigem Generalisieren überall den Einfluss der „altorientalischen Weltanschauung“ zu sehen [1]. Selbst im Rahmen des Tempel-

---

[1] Vorsichtig behandelt die Frage C. Fries. Er wird durch die Liebestollheiten der Ištar „an Aphrodite und überhaupt die ganze leichtsinnige Göttergesellschaft Homers erinnert“, und das beruht für ihn auf der babylonischen Einrichtung der „Weiber Marduks“, der Tempeljungfrauen und der Tempeldirnen. „Der Mythos von Ištars zahlreichen Liebhabern ist aus diesem Tempeldienst entstanden, nicht umgekehrt. Wahrscheinlich lag eine auf Fruchtbarkeit bezügliche Symbolik jenem Gebrauch zugrunde. Aphrodite ist gleichsam die hypostasierte Tempeldirne, Artemis die geweihte Jungfrau. Beide dürfen übrigens nicht heiraten. Auch Vesta mag hierhergehören“ (*Griechisch-orientalische Untersuchungen* in Lehmanns Beiträgen 1904, S. 229). Zu den Be-

dienstes können bei der Ausbildung dieses speziellen Zweiges sehr verschiedene Motive gewirkt haben. Unbedingt zuzugeben ist, dass bei ihrem ungeheuern Ansehen die weitausgedehnte und starke Macht des assyrisch-babylonischen Zentrums in kultischen Dingen ihren Einfluss auf Gegenden erstreckte, wo wir ihn zunächst nicht suchen würden, namentlich durch Verschleppung der Ideen und Bräuche des Zweistromlandes durch Besucher aus fernen Landen. Es wird sich aber in vielen Fällen um Aufpfropfung des Babylonischen auf Einheimisches und synkretistische Erscheinungen handeln, die im Orient so zahlreich nachgewiesen sind.

Hier haben wir es mit Jemen zu tun. Da ist die Grundlage für die Annahme von Tempeldienerinnen Hal 190 + 231/2/3/4. Nach der Restitution Hommels (*Chrestomathie* 117) ist in dieser wichtigen Urkunde über die Weihung von fünfzehn weiblichen Personen berichtet: aus Ghazzat . . . jāw (Z. 2), . . . bib

---

stimmungen über den Nachlass der Tempelweiber bemerkt Fries a. a. O.: „Ebenso bestand ein besonderes Vorrecht der Vestalinnen darin, dass sie über ihr Vermögen selbständig durch Testament verfügen konnten (Wissowa, *Relig. und Kult. der Römer* 436). Das Gebot der Keuschheit bestand auch bei einigen griechischen Priestertümern (Plut. *Num.* 9, Paus. 9, 27,6). Was Pausanias (l. c.) von den Töchtern des Thestios erzählt, die alle von Herakles umarmt wurden, bis auf eine, die sich ihm entzog, mutet stark babylonisch an. Jene Spröde ernennt Herakles zu seiner Priesterin und bestimmt, dass sie immer Jungfrau bleibe. Gellius berichtet (VII 7) von Acca Larentia und Gaia Tarracia, diese sei Vestalin geworden, jene *corpus in vulgus dabat pecuniamque emeruerat ex eo quaestu uberem.* Beide hinterliessen dem Staat erhebliche Güter und erhielten später einen Kultus. Wir erkennen in alledem jene zwei Arten babylonischer Priesterinnen, und so wird sich noch manche Einzelheit des griechischen und römischen Kultus, wie zum Beispiel etwa die von jener Acca abstammenden 12 Arvalbrüder, auf viel ältere Vorbilder zurückführen lassen. Auch die Mysterien mit ihrem ἱερὸς γάμος (vgl. die Erzählung von den Thestiaden bei Pausanias l. c.) sind wohl durch jene Priesterinnen beeinflusst". Ich enthalte mich eines Urteils über diese Gleichstellungen.

(Z. 3), M . . . . . (Z. 6), Bai-lāt(?) (Z. 11), Abīchajal (Z. 13); aus Jatrib Chubābat (Z. 4), X (Z. 12); aus Miṣr Taba' (Z. 9), Tachbat (Z. 14); aus Dadan Ḏamad (Z. 10); aus Tausa'(?) Ḏab' (Z. 1); aus verwischten Orten Mar'at (Z. 5), Far'al (Z. 7), 'Ammīkajat(?) (Z. 8); eine X aus verwischtem Ort (Z. 15). Die Ausdrücke שׁברב והחסר weisen auf eine religiöse Institution hin. Die Herkunft der geweihten Personen weist auf das Erwerbsleben. Wir kombinieren: die Tempel-Bordelle sind ein Geschäftsunternehmen; die Sippenleute, als schneidige Geschäftsmänner, erkannten den Profit, diese Anstalten mit Ware zu versehen; sich selbst werden sie bei dem Fischen nach Menschenware nicht vergessen haben. Es werden sich vermutlich noch andere Inschriften finden, die auf die Hierodulen sich beziehen. — Die Behandlung des freien Geschlechtsverkehrs, den Meyer mit Recht schon für die älteste Zeit von der Ehe gesondert wissen will, ist bei ihm ungenügend, zum Teil irreführend (S. 18). Unrichtig ist, dass „diese Form des Geschlechtsverkehrs durchweg sozial völlig wirkungslos ist“. Das kann nur von dem von der Sitte geheiligten Verkehr aus Vorstellungen heraus gelten; der aus dem Trieb- oder dem Erwerbsmotiv heraus wird meist durch die sozialen Folgen in Schranken gehalten; denn treten solche auch für den Mann nicht ein, so hat doch das Weib unter ihnen meist schwer zu leiden. Die oben gegebene Einteilung nach den drei Motiven wird sich bei einer eingehenden Behandlung der Frage nicht umgehen lassen.

23. Bei der geringen Anzahl südarabischer Urkunden und ihrer Beschränkung auf wenige Lebensgebiete, befremdet es zunächst, dass verhältnismässig häufig die Inschriften sind, in denen die Verzeihung der Götter erbeten wird für unerlaubte Geschlechtsakte. Es ist jedoch zu beachten, dass die vier Denkmäler, die hierher gehören, loco et tempore eine Gruppe bilden, und dass darum nicht weitgehende Schlüsse aus ihnen auf Gesamtjemen gezogen werden dürfen. Es

liegt nicht fern, in diesen Denkmälern aus Haram die Exponenten einer ungesunden Sondererscheinung zu sehen, die zwar aus der Gesamtanlage der Jemener erklärbar ist, aber auf ein Hineintragen von Fremdem schliessen lässt. Es wurde schon gesagt, das der Südaraber der ordnungliebende Mensch ist, der in Allem „systematisch“ zu Werke geht. Bei dem Übergange dieser Stimmung in ein kleinliches Philistertum entwickelt sich leicht die Bedenklichkeit zu dem krankhaften Sichskrupelmachen, zu dem immerwährenden Hinundherbewegen dieser Skrupel und törichten Handlungen, um eingebildete oder wirkliche Verschuldung gutzumachen, kurz, zum Treiben des Heautontimorumenos. Immer haben die Kirchen solche Stimmungen als besonders günstige Angriffspunkte auf die geistige Selbständigkeit erkannt und das verängstete Gemüt noch tiefer hineingeschauert, um ihm die Gnadenmittel begehrenswerter zu machen und die dafür geforderten Opfer aus ihren Opfern reichlicher und sicherer auspressen zu können. Weibliche Personen, die systematisch von dem vielgestaltigen Leben der Gesellschaft ferngehalten werden und in ihrem Organismus mancherlei Hindernisse allseitiger Tätigkeit finden, waren und sind mit Vorliebe das Angriffsobjekt der Kirchendiener in jener Richtung. Es ist kein Zufall, dass von den vier südarabischen Reue-Urkunden drei von Frauen herrühren. Die Urkunden haben folgenden Inhalt: Hal 681 (= Levy 1 ZDMG 24, 194, auch Wien S. 20) „Uchaijat, Tochter des Taubān, gehörig zum Stamme Ḥank (Ḥanīk?), demütigte sich[1] vor und ge-

[1]) In תנחית *tanachchajat* möchte ich nicht mit Müller ein einfaches „sie pries“ sehen. Aus den Stellen, in denen das Wort vorkommt, geht hervor, dass die *tanchijat* oder *tanachchijat* eine bestimmte religiöse Handlung oder Stimmung ist. Es ist der Terminus in unsern vier Reue-Inschriften. Als Terminus auch tritt תנחית scharf hervor in Hal 147,1 ff. „Die Tanchijat, die gemacht haben die Acht und die Herren des Sair und des Mafarr der Stadt Haramum ihrem Herrn Ḥalfān von Arṭatum, dahin-

lobte ein Gelübde dem Ḏū Samāwī in Bīn, weil sie gesündigt hatte in ihrem (der Sippe) Hause und in dem Tempel und weil sie den Waḍ'-Akt vorgenommen hatte in dem Wohnhause im Zustande der Unreinheit, und weil sie gefehlt hatte in einer Nacht in Dingen, die sie wusste und in Dingen, die sie nicht wusste; so flehte sie und quälte sich und tat Busse." — Hal 682 (= Levy 2, auch Wien S. 20 f.) „Margalat, Tochter eines Taḥaijulī-Mannes (aus der Sippe Taḥaijul), demütigte sich vor und gelobte ein Gelübde dem Baʿal des Hauses Derer von Suʿaidum [1]), weil sie versäumt hatte, ihn zu bitten, dass er sie behüte [2]), und er sich infolgedessen von ihr abgewandt hatte, so dass sie Sünde beging und Busse tun musste; da flehte sie und quälte sich; möge er ihr nun vergelten mit Gutem". — Gl 1052 (= Wien 6) „Ḥaram, Sohn des Ṯaubān, demütigte sich vor und gelobte ein Gelübde dem Ḏū Samāwī dafür, dass er sich genaht hatte einer Frau in der Karenzzeit und während der Menstruation, und dass

---

gehend dass sie" usw. (es handelt sich um eine Leistung, für die von dem Gott Ḥalfān eine bestimmte Gegenleistung erwartet wird, wie sie vordem von ihm geleistet wurde). Sonst scheint von dem Stamme n ch j nur noch נתחי OM 33,2 vorzukommen, wo von Wāfid Ben ʿAbd und [seinen Söhnen] gesagt ist: „ntachā", vielleicht im Sinne von תנחי. Die Zusammenstellung mit nar. نخو passt vorzüglich, denn dieses ist: hoch sein. תנחי also: sich erheben (aus dem Staube) zum Gotte, vgl. نخوة Erhebung des Geistes, Hochgesinntheit; so ist auch die südar. תנחית ein Sich-erheben, bezw. das Sichdemütigen, im Staubeliegen, das die Voraussetzung der Erhebung und auch des Gelöbnisses (נדר) ist.

[1]) אלה gleich אלי *ulā* zu setzen, ist unbedenklich (vgl. den Nachweis von אלהת Ausf. 27); es ist hier wie bei dem unglücklichen אלהת שמשם, das man meinte übersetzen zu dürfen, „die Ilāhat, die Šams". Wohl ist ein „der Gott Suʿaidm" (Müller) naheliegend, das müsste aber אלהן שעידם sein nach allem, was wir vom Sabäischen wissen.

[2]) Lies *jusakkir* = *jusankir; istaʿḏara* „vernachlässigen", ʿ*uḏr* (Nichtbeachtung; das nordarab. „Entschuldigung" ist ja derselbe Begriff) mit Jem. machen".

er verkehrt hatte (mit einer Frau) im Zustande des Nifās, und dass er verkehrt hatte im Zustande der Unreinheit und geblieben war in seinen unreinen Kleidern, und dass er berührt hatte eine Menstruierende ohne sich (danach) zu reinigen und dass er seine Kleider mit Erguss bespritzt hatte; so flehte er und quälte sich und tat Busse, und er möge es ihm vergelten". — Gl 1054 (= Wien 7) „Amat Abīhā demütigte sich vor und gelobte ein Gelübde dem Ḏū Samāwī Baʿal Bīn dafür, dass sich ihr genaht hatte ein Mann am Tage der drei Ḥaggat (Ḥāgat?), während sie menstruierend war, und er vollzog den Akt ohne sich gewaschen zu haben, und (dafür, dass) sie besucht hatte einen Mann, während . . . .".

Die allgemeine Fassung im Hal 681. 682 und die Unsicherheit in der Deutung von Gl 1052. 1054 gestatten nicht, weitgehende Schlüsse zu ziehen. Der Fehltritt, der durch החטאת in Hal 681, 3 f., durch חטאת in Hal 681,7. 682,6 angedeutet ist, lässt sich kaum auf andres als gesetzlich verbotenen Geschlechtsverkehr beziehen. Ist das richtig, so ergibt sich, dass wie der Tempel so auch das *bait* der Sippe als Tabu für den Geschlechtsverkehr galt. Unter Bait der Sippe verstehe ich das Stammschloss oder das Herrenhaus. Es als „Tempel" zu deuten (Müller), liegt kein Anlass vor. In Hal 682 ist das *bait ulā Suʿaidum* deutlich das „Schloss der Sippe Suʿaid", das seinen Haus-Baʿal hatte (eines der Glieder des Pantheon, das lokal beglaubigt war: hier mag man an Ḏū Samāwī denken); auch in Hal 681 ist ביתחמי das Schloss der Sippe, mag man die Weihende als Mitglied der Sippe ansehen oder nicht; dass sie es nicht war, schliesse ich daraus, dass neben dem בית das מוטן mauṭin erscheint. Sollte nicht mauṭin. im Gegensatz zu bait „Schloss", „Wohnhaus" sein. beschränkt auf die Wohnungen der ādam, Nichtversippten? Dann wäre וצאת עדי מוטנן etwa „sie trat hervor (zeigte sich) im Wohnhause". Die zu sühnenden Handlungen sind dann: 1. sie trieb Unfug im Herren-

hause und im Tempel (der mit dem Herrenhause verbunden war, Hauskapelle), 2. sie hielt sich während der Menstruation im eigenen Hause nicht in Klausur. Das dritte (Z. 7—9) ist nicht deutlich zu erkennen: es handelt sich da vielleicht um Verfehlungen anderer Art; die Deutung von בללב ist unsicher[1]).

23a (zu S. 7,10 Familie). Einer der intimeren Vorgänge des Familienlebens ist die Verleihung des Namens an den Neugeborenen. Die historisch-kritische Behandlung der südarabischen Namen ergäbe eine Monographie vom Umfang dieses Werkes. Sie ist eine Aufgabe, an die sich alsbald eine rüstige Kraft machen sollte. Ich beschränke mich auf einige allgemeine Bemerkungen. 1. Es ist zu scheiden zwischen den Namen in den Ritterfamilien (auch Königsfamilien) und in der Plebs. Die Regel ist: dort theophore, mehrgliedrige Namen, hier einfache Namen. Schwierigkeit bereitet nur die zweite Klasse, weil bei ihrer Kürze die Ratio meist nicht mehr zu ermitteln ist, auch in zahlreichen Fällen Kosewort vorliegen wird. Für die erste Klasse bieten die älteren semitischen Literaturen ausgiebige Parallelen. Die Zusammenstellung ist hier eine Sache des Fleisses und der durch immerwährendes vergleichendes Beobachten zu erreichenden Uebung. Erleichtert ist die Aufgabe durch die Arbeit Tallquists, *Neubabylonisches Namenbuch*, die in mustergiltiger Weise ein beschränktes Gebiet erschöpft, auch aus der mechanischen Aufzählung verbunden mit den Ergebnissen anderer Studien wichtige Schlüsse gezogen hat, siehe besonders die „*Uebersicht der babylonisch-assyrischen Namenbildung*“ S. XIX-XXIII; 2. Zu warnen ist vor dem Generalisieren; neben der Scheidung nach der philologisch festzustellenden Art und Bedeutung der

[1]) Zu dem אל בהן ׳שערת ואל לם ת׳שער ist zu vergleichen der Passus islamischer Katechismen: „o Gott, ich suche Schutz bei Dir davor, dass ich Dir etwas beigeselle bewusst, und ich bitte Dich um Verzeihung für das, was ich nicht weiss (unbewusst tue)“.

Namen ist hier lokales und temporales Vorkommen festzustellen; nicht wenig wirkte gerade hier die Mode, die sich selbst bei näherem und reicherem Material so schwer fassen lässt.

24. Unter Sippe wird hier verstanden der Verband von Familien, die sich gemeinsamer Abstammung bewusst sind und die Bestimmungen über das Verhältnis der Angehörigen verschiedener Familien zueinander auf das Blutband gründen. Unter Stamm wird hier verstanden der Verband von Familien und Individuen, der die Gemeinsamkeit des Wohnsitzes und der wirtschaftlichen und politischen Interessen als die Grundlage der Einheitlichkeit betrachtet. Darnach ist der Text zu modifizieren, sofern er missverständlich ist und den Anschein weckt, als sei der Stamm dadurch von der Sippe verschieden, dass er Gruppen zusammenschliesst, die sich durch einen gemeinsamen Ahn in weiterem Abstande geeint fühlen. Es ist aber zu bemerken, dass diese Vorstellung, auch der Stamm sei durch gemeinsame Abstammung verbunden, tatsächlich bei vielen Stämmen geherrscht hat (Sabiner von Sabus, Teutonen von Teut u. v. a.). Sie ist das Erzeugnis der mechanischen Hirntätigkeit, die nach der Analogie verfahrend in dem grossen Verbande nichts sieht als eine Erweiterung des kleineren, bezw. das Allgemeine im Verhältnis zum Besonderen, gezüchtet durch die, die den Stamm für ihre Sonderinteressen besser auszunützen glaubten, indem sie die Suggestion des gemeinsamen Ursprungs als Kitt verwandten. — Ein Wort für „Sippe“ besitzt das Südarabische nicht. Das אהל *ahl*, das man irrigerweise dafür gehalten, hat eine andere Funktion (siehe Ausf. 27); die „Sippe Müller“ könnte ebensowenig *ahl müller* heissen, wie der Stamm Maʿīn *šaʿb maʿīnum* heisst, sondern nur *ahlān müller*. Die Tatsache, dass in den bisher bekannten Urkunden kein einziges Wort vorkommt, das die zahlreichen Sippen als solche bezeichnet (nicht kennzeichnet! über die Kennzeichen siehe Ausf. 27), ist bedeutend. Sie

gehört in den Kreis der Erörterungen, die in Ausf. **26** über den Mangel des Sippengefühls bei der Masse des Volkes in Jemen angestellt werden, und wird beleuchtet durch den Gegensatz des Nordarabischen, das ursprünglich nur ein Wort für „Sippe" hatte, keines für „Stamm" (vgl. Ausf. **102** zu *ḥaij*). — Mit Recht lehnt Eduard Meyer die ab, die den Staat in seine Elemente zerlegen und ihn aus diesen geschichtlich aufbauen (S. 15). Die Konstruktion, dass die kleinsten Blutsverbände die ursprünglichsten, vorstaatlichen Formen sozialer Organisation gewesen seien, die Atome, aus deren Zusammenschluss der Staat erst in einer verhältnismässig späten Epoche menschlicher Entwicklung entstanden sei, ist mechanisch und lässt sich leicht durch die Erwägung widerlegen, dass das ja eben das Unterscheidende des Menschen vom Tier ist, dass er nie ungesellig lebte, dass er vor allem ein Herdentier war und ist, dass auf die Dauer isoliert lebende Familien und Sippen bei ihm die seltene Ausnahme sind. Ebensowenig dürfen einzelne Gaue und Städte, lokale Atome, als ein ursprünglich Selbständiges angesehen werden, aus deren Verbindung der Staat entstanden sei. Seinen eigenen Standpunkt formuliert Meyer so (S. 33): „Die Geschlechtsverbände und die Familie sind nie anders gewesen, als wie sie uns in den bestehenden Verhältnissen überall entgegentreten: nicht selbständige Verbände, sondern Unterabteilungen des Staates. Der Staat ist nicht aus ihnen entsprungen, sondern sie sind vielmehr umgekehrt erst durch diesen geschaffen; und zwar scheint, soweit wir sehen können, die Zusammenfassung von einzelnen Gruppen innerhalb der Gesamtheit des Staatsverbandes als Brüderschaften, Heiratsklassen, Clans, Sippen älter zu sein als die Familie (und ihre Erweiterung zum Geschlecht im engeren Sinne), die wieder erst innerhalb dieser kleineren Verbände entsteht. Wie sehr alle diese Verbände und geschlossenen Gruppen lediglich rechtliche Institutionen sind, geht schlagend daraus hervor, dass für sie alle die phy-

sische Blutsgemeinschaft, die Zeugung, gänzlich irrelevant ist: sie kann immer durch einen symbolischen rechtlichen Akt (Blutsverbrüderung, Adoption, Zeugung des Sohnes durch einen Stellvertreter des Ehegatten) ersetzt werden. Trotzdem herrscht in der Idee allgemein die Vorstellung, dass alle diese Verbände auf realer Blutsgemeinschaft beruhen und daher Nachkommen eines gemeinsamen menschlichen Ahnen sind: denn das mythische Denken des naturwüchsigen Menschen ist von dem Analogieschluss aus der Zeugung beherrscht und sucht daher alles Bestehende, die sozialen Verbände so gut wie die Gegenstände der Aussenwelt, als durch Zeugung entstanden zu begreifen. Damit verbindet sich die logisch total verschiedene, aber im Gefühl nicht gesonderte Vorstellung, dass jeder Verband von derjenigen Gottheit geschaffen oder gezeugt ist, die als der Urheber und Repräsentant seines dauernden Bestandes in ihm lebt, und durch die er selbst lebt und existiert. Diese Idee hat wie die alten Genealogen und Theoretiker, so auch zahlreiche moderne Forscher in die Irre geführt: sie nahmen als Realität, was nur in der Vorstellung der Menschen existiert“. In dieser Darstellung sind zwei dem Wesen nach verschiedene Gruppen zusammengeworfen: 1. die Sippe, d. h. der Familienverband, der auf wirklicher physischer Blutgemeinschaft beruht, 2. der Stamm, bei welchem die physische Blutgemeinschaft eine Fiktion ist. Bei der Annahme, dass Familie und Sippe lediglich rechtliche Institutionen seien, ist übersehen, dass diese Gruppen ihren festen Grund in dem stärksten aller vier Triebe haben, dem Erwerbstrieb (im weitesten Sinne): die Familie und die Sippe sind das Hauptmittel, das Bedürfnis nach Nahrung, Kleidung, Wohnung zu befriedigen. In dem Augenblick, wo es Familien und Sippen gab, gab es auch Kampf innerhalb der Familie, innerhalb der Sippe und zwischen den Sippen. Die Beziehungen regelten sich durch nichtformulierte Vorstellungen in der Gesellschaft, durch formulierte und von einer Anzahl Gruppen anerkannte

Vorstellungen im Staate. Von einem Post und Ante darf hier nicht gesprochen werden, und der Gedanke, der Staat erst habe die Sippen und Familien gemacht, sie seien seine juristischen Konstruktionen, ist abzuweisen. Sie sind da, und mit ihnen zugleich, untrennbar mit ihnen verbunden, auch ein Rechtszustand d. h. ein Interessenausgleich, mag er auch beständig durch Interessenkämpfe unterbrochen werden. Das, was Meyer als das Prius gegenüber der Sippe darstellt, der Staat ist für ihn der Stamm, darüber lässt er an zahlreichen Stellen keinen Zweifel. Dabei ist er sich aber nicht klar weder über das Wesen des Stammes, noch über das des Staates. Sie fliessen ihm ineinander, und er behauptet von ihnen (S. 57): „In dem wichtigsten und allumfassenden Verband, dem Stamm oder Staat besteht das unabweisbare Bedürfnis nach einer Zusammenfassung und gleichmässigen Richtung des Gesamtwesens und daher nach fester und einheitlicher Leitung". Das ist ein Widerspruch in sich selbst, denn der Staat kann gar nicht jenes Bedürfnis haben, weil es in ihm, in jedem Falle virtuell, befriedigt ist. In Wirklichkeit ist es die Gesellschaft, welche nach gleichmässiger Richtung des Gesamtwillens und nach einheitlicher Leitung ringt, und sie sich im Staate schafft, ohne dabei sich selbst zu vernichten (sie besteht neben dem Staate, im Staate weiter). Es darf kaum besonders gesagt werden, dass die Gesellschaft ebensowenig aus einem Zusammenschluss jener Atome „entstanden" ist, aus denen man hat den Staat entstehen lassen wollen. In Ausführung **19** ist gezeigt, wie die Gesellschaft die Summe verschiedener Gesellungen ist: das ist nicht so zu verstehen, dass jene Gesellungen da waren und dann aus ihnen die Gesellschaft sich zusammensetzte. Die Gesellschaft ist die Gruppen, d. h. die immerwährend durcheinander wirbelnden Gruppen bilden alle zusammen von Anfang an und in jedem Augenblick die Gesellschaft. Und nicht irgend ein „Stamm" wird aus der Gesellschaft heraus zum „Staat". „Staat" ist überall da, wo ein

Teil der Gesellschaft eine Lebensordnung formuliert und ihr Anerkennung bei den anderen Teilen im Guten oder Bösen verschafft. Soweit diese Lebensordnung anerkannt ist, d. h. soweit ihre Anerkennung erzwungen werden kann, reichen die Grenzen des Staates. Dieser hat mit „Stamm" nichts zu tun. Das Gebiet eines Staates kann ein Dorf sein, in welchem Menschen derselben Familie oder mehrerer Familien zusammen wohnen, es kann die Niederlassung einer Sippe sein, es kann auch das Wohngebiet eines Stammes sein. So kann ich nur bei der oben gegebenen Definition von „Stamm" verbleiben, welche den staatlichen Charakter ausser Spiel lässt.

25. Über „Stamm" im Sinne dieser Arbeit ist zu Ausführung **24** gesprochen. Das Wort der Inschriften dafür ist שעב *šaʿb*. Doch ist dazu zu bemerken, dass das Wort *šaʿb* in seinem Gebrauche schwankend ist. Man darf zwei Hauptanwendungen unterscheiden: 1. für Volk im Sinne von Volksgenossen bezw. Stammgenossen, 2. für Volk im Sinne von „Mannen", die einem Fürsten unterstehen. Die erste Anwendung ist die ursprüngliche, und ihre Erhaltung wird Sache eines beständigen Kampfes gewesen sein. Denn sobald eine Sippe in einem Stammterritorium Macht gewonnen, ging sie darauf aus, die Bauern zu „legen". Glückte das, so wurde aus dem Stamm, der aus unabhängigen Individuen, Familien und Familiengruppen bestand, eine Schar von Knechten, „das Volk des Barons". Wir können diese Entwicklung in Jemen nicht mehr mit Sicherheit nachweisen, aber sie ist nach zahlreichen Analogien sehr wahrscheinlich. In diesem Rahmen bewegen sich eine grosse Anzahl von Unterformen. Es verträgt sich sowohl mit der Unabhängigkeit der Stämme als mit ihrer Hörigkeit, dass immerwährende Lösungen und Bindungen stattfanden, d. h. Teilung grösserer Stämme in Zweige und Zusammenschluss kleinerer Stämme zu einem grössern Verbande. Zu dem zweiten Falle lässt sich etwa vergleichen, wie in Deutschland

zahlreiche kleine Stämme (Völker) von grösseren aufgesogen wurden[1]). In Bakīl und Ḥāšid sind zahlreiche kleinere Stämme enthalten, die ihr Sonderleben nicht behaupten konnten. Und wiederum, die Denkmäler selbst lehren uns, dass die Grossstämme sich in Drittel und Viertel gliederten, und noch Hamdānī weiss von den Siebenteln des Michlāf Ḥarāz wa Hauzan zu berichten[2]). Die Entwicklung wird sich da so vollzogen haben, dass das Haupt des Grossstammes es dulden musste, dass sich in seinem Stammgebiet eine schon von alters her adlige Sippe oder homines novi aus den Hörigen zu selbständigen Territorialherren machten und in eine platonische Anerkennung des Hauptes des Gesamtstammes willigten, wenn man sie zu Häuptern eines Drittels oder Viertels mit besonderem Namen machte.

26. In dem Satze: „In Südarabien ist die Regel, dass in der Masse des Volkes nur die Zugehörigkeit zu einem Stamme gefühlt wird, nicht die zu einer Sippe", liegt der Ton auf „in der Masse des Volkes". Diese Behauptung wird klarer und erweislicher durch den Gegensatz der Nordaraber, m. a. W. durch den Gegensatz von sesshaft und schweifend. Dieser Gegensatz führt zwingend zu einer Verschiedenheit der sozialen Ordnung auf Grund des wirtschaftlichen Zustandes, dessen Wirksamkeit als unterscheidendes Motiv in der Vorstellung zu verschleiern gesucht wird. Bei den Sesshaften teilt sich die Masse der Bewohner eines Gebietes von natürlichen geographischen Grenzen infolge geschickten Vorgehens einzelner starker und rücksichtsloser Individuen in der Regel alsbald in zwei Klassen: die „Herren", d. h. die wirtschaftlich Starken und die „Knechte". Die Herren können bei der Stetigkeit der Verhältnisse im sesshaften Gebiet die

---

[1]) Gäbe es keine grossherzoglichen Hessen, so würde die Aufsaugung der kurfürstlichen durch die Preussen diesen Stamm gelöscht haben.

[2]) Gaz 185; vgl OM S 50.

einmal erworbene Machtstellung sich und ihren Nachkommen erhalten gegenüber den Schwachen. Aber schliesslich müssen die Gentes die Plebs als einen Volksbestandteil anerkennen; das Gemeinsame, das Gentes und Plebs verbindet, ist das Territorium. Die Gemeinschaft, die es bewohnt, erhält den Namen von ihm (Jemen, Schâm) oder auch durch Ausdehnung eines engeren Bundnamens der Gentes. In den Territorien, die unter Kultur genommen sind, und in denen sich Herrengeschlechter gebildet haben, sorgen diese dafür, dass die Zahl der Gentiles beschränkt bleibt und die Masse nicht zur Bildung von Gentes kommt. Es bleibt also der Stamm das Band, der Stamm, der aufs engste mit dem Territorium verwachsen ist. Dieser Zustand tritt noch schärfer hervor durch den Gegensatz der Schweifenden: bei ihnen ist die natürliche Tendenz des Starken und Frechen, den Herrn zu spielen und das Herrentum seinen Nachkommen zu vererben, auch vorhanden; die Entwicklung in dieser Richtung wird aber verhindert durch zwei Umstände: 1. die Unsicherheit des Besitzes; denn alle Sippenherrschaft ist im wesentlichen eine wirtschaftliche Frage, so sehr auch die Sippen und die mit ihnen verbündete Kirche die Vorrechte als göttliche Einrichtung hinzustellen und den wahren Sachverhalt zu verschleiern suchen (vgl. S. 32), 2. das Temperament der Schweifenden, d. h. der bei allen Individuen in ungefähr gleicher Stärke vorhandene Trieb zur Ungebundenheit und dessen Ausbildung (Nichtverkümmerung) durch den Charakter des bewohnten Gebietes, der Steppe. Auf der Verschiedenheit der sozialen Entwicklung beruht die sprachliche Erscheinung, die in Ausf. **24** erörtert und belegt ist, dass die Nordaraber ursprünglich kein Wort für „Stamm", die Südaraber kein Wort für „Sippe" haben.

27. Die Glieder einer Sippe, die sich durch einen gemeinsamen Namen von der Masse des Volkes abheben wollen, bedienen sich zweier Mittel: 1. der Bezeichnung nach einem, wirklichen oder fiktiven, Stammvater in

„Sohn (Söhne) des . . .“, 2. der Bezeichnung „Mann (Leute) von . . . .“. „Sohn“, „Söhne“ ist בן, בנו, בני, wobei בן oft pluralisch gebraucht wird, bezw. *banū* oder *banī* zu lesen ist. „Der von“, „Die (Frau) von“, „Die (Herren) von“ ist ד, דת, אהל mit Nebenformen[1]). Nehmen wir das minäische Gemeinwesen als allen anderen vor-

[1]) Das pronominale Urelement des Semitischen ד (Sing.) und אל (Plur.) differenzierte sich im Südarabischen so, dass es als einfaches „der“ (mit folgendem Genitiv, sei es dass dieser ein Nomen ist, „der von“, sei es dass er ein Satz ist, „welcher“, z. B. „der getan hat“, eig. „der mit ‘er hat getan’“) in den Formen ד (Masc.), דת (mit nominaler Femininendung), אלי (plur., daneben אלה, das in der Bedeutung „Gott“ ganz zu eliminieren sein wird) erscheint. Zum adjektiv. Demonstrativum wird es durch Zusatz von *n* (= Artikel-*n*): also דן (masc.), דת (fem., aus דנת), אלן (plur.). Nun setzte die Sprache im geschlechtlich nicht differenzierten Plural das von ihr gern ohne erkennbaren äusseren Grund beigefügte femininale *t* (vgl. Ausf. **13**) an: אלי wurde zu אלית, אלן wurde zu אלת (für אלנת). אלית, Plural von „der“, neben dem sich אלי hielt (lokal oder temporal beschränkt? Beispiele für אלי s. Hommel 14), erhielt eine andere graphische Form, weil *ā* (*ī*? vergleiche das *liē* des Mehri (Jahn, Gramm. S. 29), gegen nordar. *'ulā['i]*; vielleicht wurde אלי *ulāį* gesprochen, wie קרנו *qarnāu*) im Inlaut gern durch ה dargestellt wurde; so entstand אלהת *ulāt* (vgl. nordar. أُلَاتُ (أُولَاتُ) als Plural zu ذَاتُ). Es scheint nur in den späten Inschriften vorzukommen; gesichert ist es durch Ḥiṣn Ghurāb 2 אלהת בלען (von Glaser, *Abessinier* 132 richtig gefasst) „Die von El Kelā‘“ und durch Gl 618,49. 81 (= „welche“); vgl. אלהת המדן OM 17,2 (das Gewöhnliche ist בני המדן), über welches s. Ausf. **29** unter Hamdān. Das minäische אהל (Nebenform אהלת) erinnert zunächst an nordarab. آل (von أهل ist es wie dieses zu trennen), doch darf auch an *ulā* (älter als אלי *ulā'i?*) gedacht werden. Von ד kennen die Inschriften ausser dem Fem. דת nur den Dual די, aber keinen Plural, der dem nordar. ذَوُون oder gar dem أَذْوَاء entspräche. Beachte, dass der Sippenname mit בן bezw. ד ans Ende der mit dem persönlichen Namen zusammenhängenden Reihe zu stehen kommt, vgl. Ausf. **29** unter Bīn, das mit Rücksicht auf diese Reihenfolge aus den Sippennamen auszuschalten sein wird.

hergehend an, so kommen wir zu der überraschenden Erscheinung, dass die Bezeichnung „Söhne des . . . .“ später ist als „Leute von . . . . .“. Es wäre das nicht unmöglich, würde höchstens beweisen, dass jene älteste Schicht recht weit vorgeschritten und von dem Primitiven entfernt war. Aber jenes graue Alter beruht auf einer willkürlichen Berechnung (siehe S. 130 ff.). So ist die Sachlage vielmehr: in Jemen gingen beide Bezeichnungen nebeneinander her, auch in der älteren Zeit. Das ist nicht so zu verstehen, als gingen in den Inschriften diese Bezeichnungen beliebig durcheinander. Vielmehr gab es hierin feste Bräuche, die nach Zeit, Ort und Umständen wechselten. Einer der seltsamsten ist, dass im jemenischen Mittelalter — ich verstehe darunter die Zeit der Könige von Saba' und und der Könige von Saba' und Ḏū Raidān — eine Frau als בנת ihrer Stammsippe, als ד̄ת der erheirateten Sippe bezeichnet wurde (vgl. Ausf. 29 Marṯadum, 'Anānān, Hamdān). Scharf hervortretend ist die Tatsache, dass in dieser Periode fast nur בן, בנו für die Zugehörigkeit zum Adel verwandt wird ebenso wie für die Zugehörigkeit zu den Hörigen-Familien[1], und dass in den letzten Zeiten der Unabhängigkeit für die Adelssippen das ד̄ der älteren Zeit wieder das allgemein übliche gewesen zu sein scheint. Doch gibt es im Mittelalter Sippen, die am ד̄ festhalten; in diesem Falle scheint es Regel, die Angehörigen solcher Sippen als Gesamtheit mit . . . . . ד̄ בנו zu bezeichnen. Die Erklärung ist wohl, dass damals der alte Gebrauch von . . . . ד̄ = „Sippe . . . .“ als gleichwertig mit אהל ausser Übung kam und man in . . . .ד̄ ausschliesslich das ein-

---

[1]) Sogar die zur Königswürde avancierten Hamdaniden nennen sich nur בן (בנו) המדן, auch der einzelne nie ד̄המדן, dagegen ד̄ת המדן, mit einer seltsamen Abweichung von der Regel, aus der wir nicht werden sogleich auf eine ritterliche Galanterie gegen die „Edelfrauen“ schliessen dürfen.

zelne Glied der Sippe sah und zwar meist den Stammvater; vgl. Ausf. **29** unter Rigālat, Marḫabum, Sāḥir (wo בני ד̄שחר neben ד̄שחר), Maʿāhirum). Seltsam ist die Verwendung des אלהת (אלת) vor Gottesnamen, s. darüber Ausf. **51**. — Ein Adelsprädikat höherer Ordnung scheint כבר zu sein, etwa = Herzog. Kabīr-Familien sind Aqjānum und Chalīl (s. Ausf. **29** unter Aqjānum), die jedoch in der arabisch-islamischen Tradition zu *adwāʾ* geworden sind. Es erscheint auch ein *kabīr ḥadramōt*, z. B. Gl 618, und man möchte annehmen, dass dieser Titel von den Königen von Ḥadramōt nach ihrer Mediatisierung geführt wurde. Doch kommt der Titel auch in Inschriften vor, die einer früheren Periode angehören dürften, und es ist wohl möglich, dass es einmal auch neben dem *malik ḥadramōt* einen *kabīr ḥadramōt* gab (dann ist *kabīr* Amtsname).

28. Die Monopolisierung der Familiengesellung (Sippenbildung) zugunsten einiger wenigen Verbände ist eines der traurigsten und zugleich lehrreichsten Kapitel der Menschheitsgeschichte. So widersinnig es ist, die Masse liess sich schon auf einer sehr frühen Entwicklungsstufe suggerieren, dass ein Mann, der sie durch List oder Gewalt geknechtet oder auch ihr wirkliche Dienste geleistet, nicht bloss selbst das Recht haben solle, in dem Gemeinwesen eine führende Stellung dauernd einzunehmen, sondern auch solle solche Stellung allen seinen Nachkommen in allen ihren Zweigen verschaffen dürfen, während doch nicht einmal dafür eine Gewähr vorhanden war, dass diese Scharen von Nachfolgern auch nur irgendwie taugliche Mitglieder der Gesellschaft werden würden. Aber die Beherrschung des gesamten staatlichen Lebens durch diese gefährlichen Klitterungen war meist so stark, dass sie sich die staatliche Sanktion verschaffen[1]) und nun ungehindert ein System des

---

[1]) Die staatliche Sanktion spricht sich aus in den vom Staatsoberhaupt verliehenen erblichen Adelsprädikaten. Diese Prädikate geben scheinbar nur äusserliche Vorrechte, in Wirklichkeit sind sie wirtschaftliche Prämien, die unerhört sind als voraus-

Raubes einführen konnten, das ebensowohl eine Schande wie den schwersten Schaden für das Volksganze bildet. Dazu war die Masse so einfältig, die privilegierten Sippenverbände „Adel“ oder „Aristokratie“ zu nennen — lucus a non lucendo. Ein besonders geschicktes Mittel der Sippenbrüder mit ihrem Dünkel und ihren Machenschaften, ihre Vormachtstellung innerhalb des Gemeinwesens zu behaupten, war die Monopolisierung des Waffenhandwerks, vgl. Ausf. **54**. Dazu die Lüge, dass in den Sippen eine besonders ehrliche und „vornehme“ Gesinnung gepflegt werde. Gerade das Gegenteil war stets der Fall, aber die Versippten verstanden es, in die Formen des Verkehrs einen Komment einzuführen, durch dessen Beherrschung sie ihre Mängel verdeckten und der Masse imponierten. — Die Monopolisierung der Familiengesellung hat ihre Parallelen auf den andern Gesellungsgebieten. Unter den Vorstellungsgesellungen massen sich die sogenannten religiösen Gruppen Vorrechte über alle andern an. Ganz wie die Sippen organisieren sich die Glaubensgruppen (Kirchen) und terrorisieren alle Individuen, die den eigenen Vorstellungskreis nicht scharf genug empfinden oder nicht zu einem organisierten Verbande gelangt sind, und wiederum innerhalb einer Kirche terrorisiert eine Sondergruppe die übrigen. Im staatlichen Leben ist die Regel, dass eine Gruppe (Partei) sich das Monopol der staatlichen Gesellung anmasst in dem Sinne, dass

---

genommene Privilegien für solche, die noch nichts geleistet haben und vielleicht nur schaden werden. In der Beseitigung dieses schädlichen Systems sind in neuerer Zeit die kleineren Staaten vorausgegangen. In den grösseren ist meist die Sippe des Königs mit den anderen bevorrechteten Sippen so verbunden, dass das Staatsoberhaupt nicht anders kann als mit diesen Sippen rechnen, auch wenn es ihren Eigensinn und Unverstand am eigenen Leibe bitterst erfahren muss. Etwas anderes ist natürlich der sogenannte Verdienstadel Der Wechsel auf die Ewigkeit, den das erbliche Adelsprädikat darstellt, ist genau so unsinnig, wie wenn der Staat einigen Erwerbsgesellschaften ein ewiges Monopol verleihen wollte.

sie zwar die Individuen der anderen Gruppen als „Staatsangehörige“ anerkennt, aber als ihre Hörigen betrachtet (absoluter Monarch mit Hof, Bürokratie, Clique von Volkstribunen u. a. m.). Im zwischenvölkischen Verkehr führt derselbe Monopoltrieb zur Aufsaugung der Kleinstämme durch die Grossstämme (vgl. Ausf. 25), der Kleinstaaten durch die Grossstaaten[1]). Das Erwerbsleben ist ein besonders fruchtbarer Boden für das Monopolwesen. An ihm lassen sich auch die Motive gut beobachten, die zu den Hypertrophien führen. Alle Monopolisierung wird erleichtert a. durch Indolenz und Beharrung beim Alten, die das schneidige monopolistische Unternehmertum gewähren lassen. b. durch Intelligenz, sofern sie entweder den Zusammenschluss zu einer starken Gruppe als eine die freie Bewegung hindernde Belastung empfindet und deshalb nicht rechtzeitig die Abwehr gegen die Tyrannei der Ringe und Kartelle rüstet, die in der Bildung einer grossen Menge kleiner, lose verbundener und doch gegen die Grossunternehmungen widerstandskräftiger Gruppen besteht, oder sofern sie sich den syndizierten Grossunternehmungen willig in die Arme wirft, indem sie sich durch den augenblicklichen ungeheuern Vorteil

---

[1]) Das übelste Beispiel der Zustände, die aus der rücksichtslosen Unterjochung anderer Stämme entstehen, sind die Türkei und Russland mit der despotischen Herrschaft der Osmanen und der Grossrussen. Auch in den Kulturländern versucht gelegentlich ein mächtiger Stamm eine Gewaltpolitik gegen andere Stämme, indem er sich mit Verfassung und Gesetz maskiert; es ist dann die grösste Achtsamkeit der Bedrohten notwendig, und es kann ihnen das Recht zu allen Mitteln der Verteidigung gegen die Vergewaltigung nicht abgesprochen werden. Die Herrschaft der oben genannten Stämme der Osmanen und der Grossrussen, die durch nichts weniger als durch ihre moralischen Qualitäten zur Herrschaft berufen waren, hat überall die Kulturen vernichtet. Das Gesetz des Beharrens hat ihnen die Herrschaft gesichert, und so konnten sie in ihrer Kulturfeindschaft und ihrem blinden Egoismus alle Entwicklungsmomente, die unter ihrem Bann standen, verkümmern und ertöten. Das traurigste aber ist, dass andere Stämme sich von ihnen zu Handlangerdiensten missbrauchen liessen und lassen.

von Produktion und Vertrieb von einer Zentralstelle aus über den Verlust der Selbständigkeit und damit der allein auf die Dauer heilsamen Differenziertheit hinwegtäuscht[1]. Das ist ceteris paribus auf die übrigen Gesellungen anzuwenden. Im Falle der Sippengesellung ist die beste Waffe gegen die Monopolisten des Sippentums, dass das Gefühl der Zugehörigkeit zu einem Familienverbande überall gestärkt wird, dass aber zugleich jeder Versuch, diese Zugehörigkeit an sich als Mittel zur Erreichung selbstischer Zwecke in Staat und Gemeindeleben auszubeuten unmöglich gemacht wird. Dabei entfällt selbstverständlich die äussere Bezeichnung durch die „Adelsprädikate“. Familien mit sehr häufigen Namen mögen Unterscheidungszeichen annehmen, staatliche Anerkennung solcher darf nicht stattfinden. Wo die nicht Versippten sich nicht energisch gegen die Junker wehren, ist die Gefahr der übelsten Ausbeutung des Monopols eine ständige. Die Mittel, die die Sippen anwenden, sind nach den Umständen verschieden, sie

---

[1] In Wirklichkeit gibt es in nicht wenigen Gegenden Deutschlands bürgerliche und bäuerliche Sippen, die sich als solche sehr gut kennen, aber staatlich nicht anerkannt sind (in Schwaben die Sippen Kurz (von Reutlingen), Seybold u. a.). Es ist ein Problem, das wohl Beachtung verdient, wie weit, zunächst gegen die organisierten Sippen und auch nach deren Beseitigung, der Gedanke von Familienverbänden in Deutschland fruchtbar zu machen ist. namentlich in den Kreisen, die an die Scholle gefesselt sind. Die Gefahren einer solchen Bewegung sind nicht zu unterschätzen. Sie hätte immer ihr natürliches Korrektiv in der Schnelligkeit des heutigen Lebens, d. h. in der Ausschaltung der Zeit als Entwicklungsmotiv. Es würde sich keinesfalls um jahrhundertjährige Bildungen handeln, wie sie in komisch wirkender Weise von den Sippen der abgestorbenen Zeit ernsthaft als etwas entwicklungsgeschichtlich Bedeutsames hingestellt werden oder mit dem Gipfel der Lächerlichkeit gar als Gegenstand eines besonderen wissenschaftlichen Lehrstuhls verlangt werden. — Eine wichtige Parallele sei mit einem Worte erwähnt: wie unter den Sippen einzelne sich durch Trug oder Gewalt eine Vormachtstellung verschaffen und sie durch Erblichkeit wahren, sanktioniert durch den Staat, so ist es auch unter den Stämmen. Auch da wird das Widersinnigste Ereignis.

bewegen sich zwischen Zuckerbrot und Peitsche für die Masse, die sich nicht wehrt. Jemen gewährt einige klassische Beispiele für die Art, wie Sippen sich eine Stellung schaffen und sie halten. Da sind vor allem die „Treu-Verbände“. Als solche dürfen wir die Zusammenschlüsse einer Sippe mit allen ihr durch Klientel oder Dienstverhältnis Verbundenen ansehen, über die eine Urkunde der Gattung *watf* aufgesetzt wird. Denselben Namen führen auch die Urkunden, durch welche ein König einer Sippe besondere Rechte verleiht. Der bedeutendste Text der ersten Art, der bis jetzt vorliegt, ist Gl 1548/9. In ihm schliesst Saʿd aus der Sippe Maʿāhir sämtliche Glieder seiner Sippe samt dem Gesinde zu einem Treuverbande zusammen, der gegenüber allen Göttern, Königen, Menschen gross und klein gelten soll. Der König wird von dem trotzigen Baron nicht angerufen; nur bei der Datierung wird er erwähnt (Z. 8): „Dieses Watf fand statt im Jahre, in welchem anerkannt (bestätigt) wurde (*taʿallam* oder *taʿalam* scil. von den Baronen) Hālikʾamar Ben Karibaʾil Wātir Juhanʿim, König von Saba und Ḏū Raidān“ [1]. Die Art, wie hier vom Könige gesprochen wird, lässt nicht auf Unterwürfigkeit seitens der Sippe Maʿāhir schliessen.

29. Die folgende Aufzählung der in den Inschriften vorkommenden Namen mit den in **27** als Kennzeichen der Familien oder Sippen nachgewiesenen Vorsätzen bedarf der Ergänzung und Berichtigung. Sie bittet als ein Versuch um Nachsicht. — * bezeichnet die Untersippen.

Abdum Ḏū Rautān ד̄ת: בני עבדם ד̄רותן CIH 92 (= Os 22), 1 f. „Ḥulākum, Sippe ʿAbdum Ḏū Rautān, Sippe (Geborene) Daʾjān“. Auch hier, wie in CIH 85 (s. ʿAnnānān), ist die Frau nach beiden Sippen benannt; zum Namen ihrer Stammsippe s. unter Daʾjān. Die erheiratete Sippe ist hier, scheint es, mit einem Doppelnamen bezeichnet, in welchem das עבדם offenbar der Hauptbestandteil ist. Es muss in Offenheit bleiben,

[1] Enkel des Ḏamarʿalā Baijin: s. S. 158.

ob das דריתן als zweiter Sippenname neben dem בני עבדם steht, oder ob es nur eine nähere Bestimmung zu עבדם ist: „Sippe ʿAbdum von Rautān [Ort]“.

Abnat (Ubāuat) די אבנת: CIH 106 (= Hal 686 = BM 55), 1 f. „Bāhil Aḥṣan und Rabībum Jazūl. Sippe Abnat“. Zu beachten ist די für den Dual. Es scheint Regel, dass im Dual und im Femininum die feierliche ד-Formel als Adelsprädikat beibehalten wird zu einer Zeit, wo ד und אהל durch בן und בנו verdrängt sind. Dass CIH 106 spät ist, geht, wie aus andern Einzelheiten des Duktus, besonders aus dem ר von רבבם in Z. 1 hervor: es hat die gleiche Form wie in בראי CIH 6, 3 vom J. 458 (CIH Taf. IV lässt diese Form nicht erkennen, wohl aber die scharfe Photo Burchardts. über welche s. unter Qaulum.

Abumʿaṯṯar דאהל אבמעתתר: Hal 148,1—4 „Ilīḥamam(?), Sohn des Jaftaḥʾil, Vater des Sabrarʾil, Haqāmʾil und Abīkarib, Sippe Abumʿaṯṯar“. Über die Bildung dieses Namens s. S. 150 und Anm. 3.

Achraf אחרף (בני) בן: CIH 79 (= Os 8), 1 „Rabībum Jaʾzim, Sippe Achraf“; ebenda 12 f. „auf dass es wohlergehe der Sippe Achraf“. Der Weihende rühmt sich, „ihrem Herrn Jafraʿ, Sippe Marṯadum“ Hilfe geleistet zu haben und bittet um die Gnade „seines Herrn Jafraʿ“: die Achraf waren also Hörige der Sippe Marṯadum.

ʿAḏbat (?ʿUḏābat?) דעדבת: Hal 418,1 f. „. . . . . und sein Sohn . . . . . Sippe ʿAḏbat“.

ʿAḏq (?ʿAḏaq?) דעדק: Hal 417,1 „Jasmaʿʾil, Sohn des ʿAmmīʾanas, Sippe ʿAḏq“. Die Zeichen מו, die darauf folgen, sind wohl zu ergänzen מוד oder מודדת „Freund“ oder „Freunde“; man hätte dann anzunehmen, dass dieser Ehrentitel sich nicht auf die Sippe Gabʾān beschränkte (vgl. **29** a. E).

ʿAḏrān בן עדרן: Müller 2,1 „Rabībum, Sohn des (Sippe) ʿAḏrān“.

'Āhir ('Ahar?) רעהר: Gl 1153 (= Hal 243), 7 ff. „Jatnā, Sohn des Abīsana', Sippe 'Āhir". — Nicht hierher zu ziehen ist das עהרן CIH 67,15 (= OM 2 b, 6); vgl. darüber **69a** unter 'Ahrān. — Vgl. 'Āhirānhān und Ma'āhir. Der Stamm 'hr scheint im Südarabischen nicht die üble Bedeutung gehabt zu haben wie im Nordarabischen; man begegnet ihm in zusammengesetzten Personennamen, wie 'Ammī'ahar Hal 145,1 f.; vgl. auch עהרו פישן Hal 51,2.

'Āhirānhān רעהרנהן: CIH 37 (= Gl 302), 8 „und wegen der Gnaden und Zuteilungen, die ihm gewährt hatte Jata'karib Ben Ḏariḥ'il Ben Juhafri' Ḏū 'Āhirānhān". Beachte, dass das Glied dieser Familie mit zwei Aszendenten genannt ist wie der König von Sam'ā in derselben Inschrift Z. 1.

Akwaj (Akwā) ראהל אכוי: Hal 153,1 ff. „Jadkur'il, Sohn des . . . wadd, Vater des Ma'dān (?), Sippe Akwaj".

A'jan בן אען: CIH 287 (= Gl 265), 9 f. „Auslāt, Sippe A'jan". Dass hier ein A'janide unter den Garden des Naṣrum Juha'min und Getreuen der Banū Hamdān genannt ist, stimmt vortrefflich zu CIH 107 (= Gl 76 + 86), 1: „. . . lil, Sippe (בנו) A'jan, Hörige der Banū Hamdān". — Die Stellung des A'jan in „Auslāt Rafšān, Sohn des A'jan" Gl 1218 geht aus der gelegentlichen Erwähnung Glaser, *Abessinier* 63 nicht genügend hervor („der directe Vater des Auslāt Rafšān scheint nicht Hamdān gewesen zu sein, sondern A'jan (אען) (nach Glaser 1218)"). Der Auslāt Ben A'jan CIH 287 wird mit dem Auslāt Rafšān (vgl. Ausf. **11** S. 142) nichts zu tun haben.

'Akabat רעכבת: dieser von Derenbourg in CIH 130 (= Gl 109), 3 konstruierte sippenähnliche Name ist auszuschalten. Derenbourg liest nach der Erwähnung der Bata'iden: . . . ב ידעכבת ודאדפם „et Dhū-'Akabat et Dhū-Adaf . . . ." Nun zeigt schon das ב, dass die beiden Namen Eigennamen sind, denen die Sippenbezeichnung mit בןנו folgt; ferner ist in dem

ersten Buchstaben des ersten Namens nicht leicht ein ד̄ zu erkennen; ich möchte Namen wie Haukabat und Ḏa'd . . . annehmen.

Akbad ד̄אכבד: CIH 32 (= Gl 49) „Šahīrum, Sippe Akbad". Es liegt kein Anlass vor, *akbād* zu lesen. Die Heranziehung des Berges Akbād Bakri 82 (nicht 72; vgl. Jaq 1,342) ist ebenso unzulässig, wie die des Aẓlam der nordarabischen Geographen zu dem *aẓlam* Louvre 15,3 (s. mein Referat Z. Ass. XXI 3).

'Allān ד̄עלן: CIH 259 (= Gl 238), 1 „Ilwahab Arjam, Sippe 'Allān". Das *Corpus* will in ד̄ערן ändern, mit Anlehnung an die im CIH 256 (= Gl 235), 4 genannte Stadt ערן (הערן), 'Urrān oder 'Irrīn. Es liegt dazu kein Anlass vor.

'Almān עלמן: CIH 283 (= Hamdānī Iklīl 10, 73, 11) „Nimrān und 'Almān und Su'rān, Sippe Hamdān"; die Restituierung und Deutung der Stelle s. unter Hamdān S. 261.

'Amām ('Umām) עמם אהל: Hal 199,7 „an der Grenze von Jatil die beiden משרת der Sippe 'Amām"; die Deutung wird gestützt durch das darauffolgende משרת ד̄עשר: vgl. unter 'Ašār S. 234.

'Ammīkarib עמכרב בן: CIH 287 (= Gl 265), 13 „Sa'dum, Sippe 'Ammīkarib". Hier befremdet die Form des Namens und man fragt, ob nicht vielmehr der wirkliche Vatername in dem Namen nach בן zu sehen ist. Die Analogie des עמרתע, das in den Al'ola-Inschriften als unzweifelhafter Sippen-Name vorkommt, wiegt nicht schwer, denn wir befinden uns da in einem andern Kreise. Immerhin gibt das Zusammentreffen der Bildung mit עם einen Anhalt.

'Ammīrata' ד̄עמרתע: ME V, 6 „Wahab'il, Sohn des Ḥajāw, Sippe 'Ammīrata'". — ME XXVIII „Kārib, Sippe 'Ammīrata'". — ME XXXIII „Sālim, Sippe 'A." — ME XXXVII „Sippe 'Ammīrata'". — ME LVIII, 2ff.: „Zaid'il, Sohn des. . . . ., Sippe 'Ammīrata'" — ME LXII, 1 f. „. . . . . Sippe 'Ammīrata'". — ME

XLIV und LXVI sind nicht sicher hierhergehörig, da das ־ה fehlt: XLIV „Aus 'A.", LXVI „Hansa' (?) 'A."[1] — CIH 270 (= Gl 254) erscheint 'Ammīrata' als Personenname in ...... Sohn des Ḥajāw ....., Sohnes des 'Ammīrata'". Das ist deshalb wichtig, weil von den minäischen Sippennamen nur sehr wenige in den *h*-Inschriften vorkommen. Nun liegt hier ein besonderer Fall vor. 'Ammīrata' ist der einzige zweigliedrige Name (Personenname im engern Sinne) unter den minäischen Sippennamen. Wie drang er in diese geheiligte exklusive Klasse ein? — Bedeutet עמרתע „mein Oheim hat geweidet", so ist die Sekundärbildung רתע von רעה für alte Zeit erwiesen.

'Annānān ענגן: CIH 349 (= OM 7), 1 „Rijābum Jag'ar, (Sippe) 'Annānān". — Hal 44,1 „Wadad'il. (Sippe) 'Annānān". — Hal 48,9 . . . dum (?), (Sippe) 'Annānān" (es scheint ein zweiter Sippen-Name, ־הבראן, zu folgen)[2]. — ענגן בני: OM 8,1 f. „....... habum und Haufa'att Jatbur ...... Sippe 'Annānān". — ענגן בן: Hal 670 (= Fr 25) „Jata'karib, Sohn des Sumhukarib, Sippe 'Annānān". — ענגן בנת: CIH 85 (= Os 15), 1 f. „Abī[malak], Sippe (־הת, Baronin) Martadum, Sippe (Geborene) 'Annānān". Über die Doppelbezeichnung s. Ausf. 27 S. 220. — In der gefälschten Bronzetafel (Kopie einer echten Steinschrift) ZDMG 30, 24 hält Mordtmann das עמגן Z. 4 für verschrieben aus ענגן: es gäbe dann „Asadum Manhabum und Rātibum Jatbur und Ḏā'ifum Jabnum, Sippe 'Annānān" (Z. 1—4; die Namen unsicher).

'Aqab עקב ־האדל: diese Sippe scheint nicht ohne

---

[1]) Irrig ist in das Register von ME s. v. עמרתע aufgenommen „LXX"; s. Murrān.

[2]) Es fällt auf, dass in den Stellen OM 7,1. Hal 44,1. 48,9 ענגן kein Sippenzeichen hat; es liegt nahe, in dem Namen nicht einen Familiennamen, sondern ein Ethnikon zu sehen (ענגן für ענגין; vgl. שמען u. a.). Dass daneben der Name mit בן, בנת und בני vorkommt, ist kein Hindernis für jene Annahme.

Nennung von Untersippen vorzukommen. Name ʿAqb? ʿUqb? ʿUqāb?

Untersippe:

*Ja . . mat ד̄י . מת: Hal 233,6 ff. (Ho 190,10) „Ṣabbāḥ, Sohn des Ḥajāw, Sippe Ja . . mat von der Sippe ʿAqab brachte dar und weihte Ḍamād aus Dadān“. Man denkt an ד̄י[ו]מת, so dass man Jaumat oder Jawāmat gewönne, doch . . ד̄יו ist Untersippe zu Gabʾān (s. d.), und sehen wir darin ד̄יומת, so ist es nicht wahrscheinlich, dass wir dieselbe Sippe Jaumat bei Gabʾān und bei ʿAqab finden. Dagegen steht bis auf weiteres nichts der Heranziehung der Sippe ית̄מת ME VII im Wege. Eine in dieser Inschrift aus Alʿola vorkommende Sippe können wir unbedenklich in den südlichen *s*-Inschriften erwarten. Nun ist das ית̄מת dort von den bisherigen Erklärern, scheint es, nicht verstanden worden. Wenigstens sagt Mordtmanns zusammenfassende Arbeit nichts davon, dass ד̄י ית̄מת Z. 2 „die beiden Barone Jaṯmut (Jaṯāmat?)“ und ד̄ת ית̄מת Z. 3 „Baronin Jaṯmut“ (nach [Marʾat]-wadd) als Sippenname anzusehen seien.

Aqjānum כבר אקינם: dieser seltsame Titel hat eine Parallele in כבר ח̄ללם, s. darüber unter Chalīl. Auch hier dürfen wir übersetzen: Sippe (Herr von) Aqjānum, oder besser „Herzog von Aqjānum“, da ersichtlich כבר einen höheren Rang bezeichnet als ד̄. Nur mit ד̄ kennt den Namen die spätere Zeit, die ihren Niederschlag in der nordarabischen Tradition gefunden hat. In der Himjarischen Qaside heisst es V. 116: „Wo ist Ḏū Aqjān?[1]“ Die Haupturkunde für כבר אקינם ist Os 35, ein Watf der Könige Ilīšaraḥ und Jaʾzil für die Kabire von Aqjānum und ihren Stamm Bakīlum, dessen Qaile

[1]) Das Versmass verlangt als Auslaut einen kurzen Vokal: mir scheint nicht nötig, den durch Änderung von *in* in *i* oder *a* hervorzubringen; es darf gelesen werden: *inau*, mit tachfīf des Hamza von *'au*. — Die Lesung *aqjān* statt des tradierten *afnān* ist unbedenklich.

sie sind. Die Belehnten heissen אכבריואקינם[1]) Z. 2 und בנו כבר אקינם Z. 4. In der Beleuchtung durch Os 35 in der obigen Auffassung klärt sich ein wenig das traurige Stück CIH 140 (= Gl 119), das in seinem fragmentarischen Zustande die schlimmsten Gewalttaten hat über sich ergehen lassen müssen[2]). Denn wenn in Os 35 die Herren von Aqjān und die Könige Ilīšaraḥ und Jaʾzil sauber auseinander gehalten werden, so zeigt CIH 140 deutlichst die Identität des Ilīšaraḥ Jaḥḍib mit dem Kabīr Aqjānum, d. h. die Gleichheit des Namens ist ein neckender Kobold. Diesen Herzögen von Aqjānum fällt es nicht ein, den Königen von Sabaʾ Konzessionen zu machen: sie sitzen in Šibām selbstherrlich und ihre Hörigen und Beamten sprechen nur von ihnen. So tut auch ihr Muqtawī aus der Sippe . . . ram (Agram? . . . rum?); beachte auch, dass in dieser Urkunde einzig der Gott Rimmōn erwähnt wird; Ilīšaraḥ Jaḥḍib, der König hatte als Parteifahne Almaqah, und es wäre gegen die Etikette gewesen, wenn man den König nennt, mit keinem Worte seines Gottes zu gedenken, während im Ländchen des Herzogs jeder nach seiner Façon selig werden konnte. Der Ilīšaraḥ Jaḥḍib von Aqjānum kommt noch vor CIH 135 (= Gl 114). 141 (= Gl 120). 145 (= Gl 124). 147 (= Gl 126), sämtlich aus Šibām. In CIH 145 und 147 wird Almaqah genannt (in 145 von Hörigen der Aqjānum, in 147 von Ilīšaraḥ Jaḥḍib). Das beweist nur, dass sie zur Bekīl-Gruppe gehörten, wie denn auch Bekīl und die Sippe Marṯadum in den Stücken aus Šibām (CIH 122—150) vorkommen[3]). Beachtenswert ist, dass nur in einer

[1]) Das ist nicht etwa *akbār wa'aqjānum*, sondern *akbirāʾu aqjānum*. Das Formelhafte erklärt die Zusammenschreibung ohne Trennungstrich.

[2]) Übel ist die Behandlung im *Corpus*, wo ohne genügende Grundlage der Weihende zu einem קיל חמי[רם gemacht ist. und am Schluss von den בני [חמי]רם als Dienern des Gottes Rimmōn die Rede sein soll.

[3]) Hier sei erwähnt. dass bis auf weitere Belege an dem Vorkommen des Namens Bataʿ auf Inschriften aus Šibām zu zweifeln

einzigen Inschrift aus Šibâm ein König genannt wird, im CIH 126 (= Gl 105), und da ist es Jadaʿʾil Baijin, Sohn des Kariba'il Wātir (No. **6** meiner Liste der Saba'-Könige, s. S. 137). Das bestätigt, dass diese Urkunden aus einer Zeit stammen, die erheblich vor Os 35 liegt, und so wird es noch wahrscheinlicher, dass Ilīšaraḥ Jaḥḍib, der Kabīr Aqjānum, ein anderer ist als Ilīšaraḥ Jaḥḍib, König von Saba' und Ḏū Raidān, der übrigens von seinem Bruder Ja'zil Baijin unzertrennlich zu sein scheint[1]). — CIH 125 (= Gl 104) „. . . . . . und seine Brüder Nimrān und Nau[fān, Söhne des] Kabīr Aqjānum": in welchem Verhältnis das folgende Wort וישבם zu אקינם steht, ist ganz unklar; das sicher zu lesende כבר אקין zu אכבר א' zu ergänzen (*Corpus*), ist nicht zu empfehlen, da wir bisher nur den Plural אכברו kennen (s. oben). — Möglich ist die Deutung von CIH 119 (= Gl 98) als „Ilqadam, Sohn des ʿAmmī'anas, [und . . . . Söhne des] Kabīr Aqjānum, haben geweiht[2])" usw.; doch ist die Umschrift des aussergewöhnlich schlecht gearbeiteten Denkmals ganz unsicher. — Mit CIH 115 (= Gl 94) ist bei dem üblen Zustande der Inschrift nichts anzufangen — אקין in Mordtmann 16 (ZDMG 30,293) hat mit unserm אקינם nichts zu tun. — שק in CIH 179 (= Gl 163), 1 in אק]ינם zu verändern, ist kein Anlass: es bietet sich leicht שקרן, s. hier unter Saqrān, und auf die דת אקינם, die sonst gewonnen wäre, müssen wir verzichten. —

Arfaṭ ארפט (בני) בני: CIH 75 (= Os 9), 1 f. „Hai-

ist. Ich lehne daher das בתע auf CIH 130 (= Gl 109) als šibāmisch ab. Entweder ist das Wort falsch kopiert oder der Stein ist anderswoher nach Šibām verschleppt oder Glaser ist ein Irrtum in Bezeichnung der Provenienz passiert, woraus ihm selbstredend bei der grossen Menge wichtigsten Materiales, das er uns geschenkt, kein Vorwurf gemacht werden soll

[1]) Die Scheidung der Personen und den Nachweis einer irreführenden Namen-Dublette gab ich OLZ 1907 Sp. 609.

[2]) Die Gottheit wird nicht דת חרן, sondern דת שחרן sein, das ist auch CIH 111 (= Gl 90) statt דת חרן zu lesen

namat und seine Brüder und ihre Söhne, Sippe Arfaṭ"; ebenda Z. 8 f. „auf dass es wohlergehe der Sippe Arfaṭ". Z. 10 f. zeigt, dass sie Hörige der Sippe Marṯadum sind. — CIH 77 (= Os 11), 1 ff. „Ṯaurum und Usaidum (Usaijidum) und ihre Brüder und ihre Söhne, Sippe Arfaṭ"; auch hier ist das Hörigkeitsverhältnis markiert (Z. 9 ff.).

Asdān בן אשדן: Burchardt 4 (Lidzbarski, Eph. 1, 221 f.) „Usāmat, Sohn des ʿĀmirum ....., Sippe Asdān": die Lücke füllt Lidzbarski nach den vorhandenen Resten durch דעמין aus und übersetzt „der Tischler" [1])

Aṣram אהל אצרם: diese Sippe scheint nicht ohne Nennung von Untersippen vorzukommen.

Untersippe:

*Š ....., ... דש: Hal 234,4 ff. (Ho 190,13) „Ḥauhum(?), Sohn des Mataʿʾil, Sippe Š ...., von der Sippe Aṣram, brachte dar und weihte Abīchajal aus Ghazzat". Hommel hat zu שעהם ergänzt. Ich halte das für unzulässig, weil דשעהם als Untersippe zu Gabʾān in dieser selben Inschrift vorkommt und es doch ein seltsamer Zufall wäre, wenn hier zwei verschiedene Sippen gleichen Namens vorkämen (vgl. das zu Ja . . mat unter ʿAqab Bemerkte).

Aslam בנו אשלם: Gl 618, 16—18 „(und mit ihm [dem Rebellen Jezīd] waren ......) und die Jazʾaniden Maʿdīkarib, Sohn des Sumaifaʿ, und Haʿān und seine

[1]) Ich halte diese Deutung für unzulässig, solange nicht Beispiele für solche Handwerksbezeichnung beigebracht sind; bei Lidzbarskis Auffassung der Nisbebildungen und der בן-Namen als Stammesbezeichnungen lag es doch näher, an das בן דעמם von Prid 4,1 zu denken (s. hier Daʿmum). Aber die Wiedergabe der Inschrift lässt mehr als einen Buchstaben vor עמ ergänzen; ich lese דנעמן „Sippe Naʿmān", gebe aber zu, dass neben diesem ד-Namen das בן אשדן „Sippe Asdān" Schwierigkeiten bietet. Aus der Form *alʾasd* bei Ibn Doraid (231,2. 283,9) sind Schlüsse auf den Namen der jemenischen Sippe nicht zu ziehen, und Derenbourgs Umschrift Asadān hat nicht mehr gegen sich als Asdān.

Brüder, Sippe Aslam". Es ist bei *banū aslam* nicht an Aslam als den unmittelbaren Aszendenten zu denken, und die Spekulationen über eine Vetternschaft des Sumaifa' (s. unter Jaz'an) und des Ha'ān sind gegenstandslos.

'Ašār ('Ušār) דעשר: Hal 199,7 „die משרת der Sippe 'Ašār". Deutung unsicher, doch ist die Beziehung auf eine Sippe gestützt durch das vorhergehende משרתי אהל עמם (vgl. unter 'Amām).

Ašjab בני אשיב: CIH 95 (= Os 20). 8 f. „auf dass es wohlergehe seinen [des Gottes] Knechten, der Sippe Ašjab". Im *Corpus* ist der unzweifelhaft der Sippe Ašjab angehörige Maudūdum (Z. 4. 7)[1] zum Martaditen gemacht, was mit Rücksicht auf die Anordnung des Fragmentes in Parallele der vollständigen 'Amrān-Tafeln und auf das, im *Corpus* verkannte, in Z. 2 und 5 ausdrücklich bezeichnete Erbbesitz-Verhältnis zur Sippe Martad ausgeschlossen ist (vgl. meine Behandlung der Sache OLZ 1907, Sp. 309 ff.)[2].

Atm אהל אתם: Hal 365,3 „Sippe Atm", ohne erkennbaren Zusammenhang.

Atmar דאתמר: Hal 395,1 „König von Nūšān (Našān?)

[1]) Dem Namen מודדם ist vielleicht verwandt das מדדן der Safa-Inschriften: s. Dussaud-Macler, ***Mission*** S. 150 No. 461: לחמי בן חמש בן מדד; man neigt zu lesen Maudūdān. Sicher zu $\sqrt{\text{ודד}}$ gehört das מודדת der minäischen Inschriften für die „Freunde des Königs", wie die grössten Adelssippen sich gern nennen. Im Islam kommt Maudūd als Personenname bei den Türk-Fürsten Nordsyriens und Kleinasiens im 10. und 11. Jahrhundert in Aufnahme (s. z. B. die Namenverzeichnisse zu Poole, *Oriental Coins of* ***BM***, Bd. 3, Ortokiden)

[2]) Zu der Erklärung der Inschrift habe ich hinzuzufügen, dass die Übersetzung von ובן דת אקניתן לאחר durch „et ex his possessionibus usque ad ceteras", die mir unverständlich ist, zu ersetzen sein wird durch folgende: „und (als) er errichtet hatte diese Besitztümer et cetera". בן (für בני) schliesst sich leicht an ין דתאל an

und Baron von Atmar“ (über Našān s. S. 186 und **69a**). Diese Zusammenstellung ist von Bedeutung als Parallele zu „König von Saba’ und Baron von Raidān“. (Vgl. auch unter Mawān). Zu beachten ist, dass in der sabäischen Inschrift Hal 371 Z. 6 רֿנשן (נ unsicher!) vorkommt: „Sippe Našān“; das liesse vermuten, dass wie so manche andere Stadt-Könige auch der von Našān, der eigentlich nur ein „Baron Atmar“ war, bei dem Aufkommen der Sabäer und Stärkung der Königsgewalt um sein Königtum kam; er durfte sich nun aber wenigstens „Baron Našān“ nennen.

ʿAṯtalān בן עתתלן: Müller 3,3 „Haufāʿaṯt, Sohn des (Sippe) ʿAṯtalān“; Lesung unsicher; Deutung: ʿAṯtar ist der Gott“? das würde die Auffassung des ʿAṯtar als des gemeinjemenischen Gottes bestätigen.

Ausān אישן: die Nennung des ذو أوسان HQ 124 (أم اين ذُو أوسانٍ او ذُو مأذنٍ) berechtigt noch nicht, deine Sipe Ausān anzunehmen, doch mag bei dem „König von Ausān“ (s. S. 185) das stattgefunden haben, was wir auch sonst finden: Degradierung zum „Baron“. Wir dürfen erwarten, dass noch einmal eine Inschrift aus späterer Zeit uns die „Sippe Ausān“ bezeugt. Bis jetzt finden wir Ausān nur als Landesname (s. S. 185) und als Personenname (zu dem schon S. 185 angeführten Hal 195,5 ist nachzutragen: Hal 472,1 „. . . . . Söhne des Ausān“; Gl 1600 (qatab.), 2 scheint Ausān Stammname zu sein; Gl 290,4 sind die Worte „Ausān ʿAṯtar“ nicht einzureihen).

Aus’il בני אישאל: OM 1,1 ff. „Saʿd’auwām und seine Söhne, [Hörige der] Sippe Aus’il, der Ḥannāniten, Hörigen des Königs“. Doch ist die Ergänzung von אדם nach ובניהו unsicher, und vielleicht sind Saʿd’auwām und seine Söhne („sein Sohn . . . m“?) selbst die *banī* (für *banū*) *aus’il* und „Hörige des Königs“. Vgl. Ḥannān S. . . . .

ʿAzīz בני עזז: Hal 346,8 f. „und mögen Almaqah

Baʿalšabʿān und .... die Sippe ʿAziz [schützen vor] Bosheit“; Lesung und Deutung unsicher.

ʿAzlum (ʿĀzilum?) בן עזלם: CIH 287 (Gl 265), 6 „Rabībum Ben ʿAzlum“. Text עתלם. Das *Corpus* vergleicht עזלן CIH 126 (Gl 105), 12, wo es „*segregatus*“ übersetzt ist, העזלן Fresnel 53,1 und den arabischen PN الاعزل IDor 164. Die Heranziehung von الاعزل ist glücklich, weil auch sonst nar أفعل neben sar فعل vorliegt: cf. الاشعث neben שעתם, الاخطل neben רחטל u. a. — Hält man an עתלם fest, so mag man עתל in hebr. עתליה und عتال (syr-arab. *ʿattāl* „Lastträger“) vergleichen. — Zu beachten ist für עזלם auch עזלי Gl 618,4f. (MVAG 1897, 390), dessen Erklärung aus dem Äthiopischen (es soll für ዐዘለ stehen) sich nicht wird halten lassen.

ʿAzwā דעזוי: ME XXII B, 2 „im Monat Ḏūšamsā des Kabirats des Zaid [?Zajad? für Zaid erwartet man זידם], Sippe ʿAzwā“.

Bāhilum בן בהלם: Gl 904 (= Hal 51), 19 f. „Jakrubmalik und ʿAmmīʾanas, Sippe Bāhilum“ als Zeugen unter der Verordnung, die in Ausf. 87 mitgeteilt ist.

Bāḥin דבחן: Hal 385,1 „Ilīsadaṯ Baijin, Sippe Bāḥin“. Der Text Halévys zeigt דבחנל. — Vielleicht gehört dieser Sippe auch an Ilīqawīm (Ilīqauwam?) ... דב Hal 389,3 (über den Namen אלקום s. meine Ausführungen OLZ 1907, Sp. 243). Die Aussprache ist unsicher; gegen *bāḥin* spricht das Fehlen der Mimation.

Baḥrum בנו בחרם: CIH 285 (= Gl 262 = Berlin 2) „Saʿdum und Saʿdšamsum und Rabbʾil, Sippe Baḥrum“.

Bāliḥ (Balaḥ?) דבלח: Gl 1155 (Hal 535), 4 „bei ʿAmmīsamiʿ, Sippe Bāliḥ, Kabir von Jaṯil“.

Bānijān (Banjān?) בנין: CIH 287 (= Gl 265), 7 f. „Dausum Bānijān“, einer der Garden des Naṣrum Juhaʾmin und Getreuen der Banū Hamdān Die Vergleichung mit Luḥaiʿaṯṯ Faṯkān in derselben Inschrift Z. 6, wo die Auffassung von Faṯkān als Sippenname

gesichert ist (s. hier s. v. Faṯkān), lässt es unbedenklich erscheinen, auch hier zu übersetzen „Dausum, Sippe Bānijān“, obwohl die בנו בנין sonst nicht nachzuweisen sind. Zu erwägen ist, dass bei der Unsicherheit der Glaserschen Kopie sich ohne Schwierigkeit das Übersehen des mit den ersten Buchstaben von בנין identischen בן annehmen lässt, und dass der Stein wahrscheinlich zeigte: דושם בן בנין.

Baqlum (Bāqilum?): Burchardt 3, 1—5 „Ilīsa'ad und sein Bruder Rijābum und seine Söhne Ilīšaraḥ[1]) Aḥṣan und Abīkarib, Sippe Baqlum, Hörige der Sippe Suchaim“; vgl. unter Suchaim.

Bar'ān דבראן: Hal 43,1 f. „. . . . . und Sa'dtawan, Söhne des Sa'd'il und N . . . . ., Sippe Bar'ān“.

Baṭa'. Diese sabäische Sippe gehört so eng mit der Sippe Hamdān zusammen, dass sich eine reinliche Scheidung kaum mehr vornehmen lässt. Man wird annehmen dürfen, dass nach der bei dem politischen Aufkommen der Hamdaniden durch die Qaile 'Alhān Nahfān und Jarīm Aiman (vgl. Ausf. **11**) herrschenden Vorstellung, die wahrscheinlich in der strebsamen Familie ausgeheckt und von ihr geschickt in Umlauf gesetzt war, die Banū Hamdān ein uraltes Geschlecht und die Banū Bata' ein neuer Zweig davon waren. Alhān Nahfān und seine Nächsten werden „Söhne (Sippe) Hamdān“ und „Söhne (Sippe) Bata' und Hamdān“ genannt (s. S. 142ff.). Für die Zusammengehörigkeit wäre allein schon genügender Beweis, dass der Hauptgott der Banū Bata' Ta'lab Rijāmum ist, derselbe, der von den Banū Hamdān angerufen wird. — Die Nachrichten der islamischen Autoren über Bata' und Hamdān s in OM S. 45. — Die Entstehung von تُبَّع aus بتع suchte ich ZAss. XIV, 331—337 zu erweisen. Ich gebe diese Hypothese auf[2]). — Die Familie בתע, die gewiss

[1]) Das „und“ in meiner Übersetzung OLZ 1907, Sp. 245 ist zu streichen

[2]) Zu diesem Aufgeben werde ich nicht bestimmt durch die

schon zur Zeit der Minäer-Herrschaft bestand, hatte ihren Sitz in Ḥāz, c. 20 km nordwestlich von Ṣanʿā (vgl. die Ausführungen OM S. 64).

Personen der Sippe Bataʿ sind mit בתע (בני, בני) בן genannt in folgenden Inschriften: CIH 153 (= Gl 136), 2 und 224 (= Gl 208), 2 f. „im Schutze ihres Herrn Sachmān Juhaṣbiḥ, Sippe Bataʿ“ (in 153 ergänzt). — CIH 154 (= Gl 137), 2 f. „[im Schutze ihres] Herrn Naša'karib Jaz'an, Sippe Bataʿ“. — CIH 172 (= Gl 156), 1 „. . . . Juhaḥ[mi]d, Sippe Bataʿ“[1]). — CIH 181 (= Gl 165), 1 ff „. . . . . und seine Söhne . . . . . ., Sippe Bataʿ, Qaile des Stammes Samʿā“. — CIH 187 (= Gl 171), 1 ff. „Nasa'karib Jaz'an und . . . . [Juha']min, Sippe (בני) Bataʿ, Qaile [des Stammes Sa]mʿā, des Drittels von Ḥumlān“. — CIH 198 (= Gl 182), 2 „Naša'ka]rib, Sippe Bataʿ“ (fraglich, ob der Name vollständig). — CIH 199 (= Gl 183) „. . . . . um, Sippe Bata'“. — CIH 210,1 f. „und Ribābum, Sohn des . . . . ., [Sippe] Bataʿ“. — CIH 226 (= Gl 210), 1 f. „Muqtawī des Saʿd'auwām Nimrān, Sippe Bataʿ“. — CIH 251 (= Gl 230), 1 ff. „Šāriḥum Ghailān und seine Brüder, Sippe Bataʿ, Qaile des [Stammes] Samʿā, des Drittels [von Ḥumlān]“. — CIH 262 (= Gl 241), 5 f. und 6 „Aḥṣan, Sippe Bataʿ“. — CIH 342 (OM 11 b u. a), 1 f „Naša'karib Autar, Sippe Bataʿ“. — CIH 130 (= Gl 109) „Luḥaiʿaṯt Aukan und seine Söhne Marṯad . . . und . . . . ʿd und ʿArjab'alān (?) Jamgud und Šaraḥ'il, Sippe Bataʿ“. — CIH 222 (= Gl 206), 1 ff. „Šaraḥʿaṯt . . . . und seine Söhne . . . . Sippe Bataʿ“[2]). — CIH

Einwendungen Lidzbarskis *Ephemeris* 1,224, die brauchbares Material zum Namen בתע enthalten, sondern durch sachliche Erwägungen, die ich in Ausf. **117** vorlege.

[1]) Die Ergänzung „Ilʿamad . . . . . und seine Söhne . . . . . .“ ist unsicher. Ich sehe in dem Monogramm den Namen des Hauptkönigs der beiden Könige von Saba' und Ḏū Raidān. deren Namen verloren gegangen sind (Jadaʿ'il Aiman? Jadaʿ'il Baijinum?).

[2]) Derenbourg ergänzt: שרחעתת ׀ א . . . ׀ ובבניהו . . . . . וםעדאום וה . . . . . י . . . .ן בנו בתע והמדן ובניהמו הקניו.

203 (= Gl 187), 1 „........, Sippe] Bataʿ, und Miʿjar und Suchaimum und ....“; vielleicht ist mit Derenbourg aus Z. 2 als Name des Bataʿiden Saʿdtaʾlab Juhaṯīb zu ergänzen. — CIH 343 (= OM 12), 1 f. „Haʿān Jaʾzim und seine Söhne Jaḥmad (und) Jaghbur, Sippe Sumaiʿum, Hörige der Sippe Bataʿ“; vgl. Sumaiʿum. — Abzulehnen ist die Annahme, dass CIH 195 (= Gl 179) gesetzt sei von dem in Z. 14 genannten Anmārum Juhaʾmin, König von Sabaʾ (s. Ausf. **11** S. 138) und dass dieser Anmārum sich und seine Angehörigen als בנו בתע bezeichne. Die vor Z. 1 ergänzten zwei Zeilen sind phantastisch. Wenn in Z. 10 von den אמלך שבא und in Z. 14 von einem bestimmten König von Sabaʾ die Rede ist, so dürfen wir annehmen, dass die Inschrift von einem Diener des Königs herrühre, sei es freiem sei es hörigem. Will man bei dem elenden Zustande des Stückes ergänzen, so liegt in Z. 14 רצו מראה]ו אנמרם näher als anderes. Die eigene Ergänzung des *Corpus* in Z. 10 רצ]ו אמלך שבא בעבר בנ]י בתע weist auf die Differenzierung der Könige von Sabaʾ und der Bataʿiden hin. Die Heranziehung von CIH 67,1 f. in der Anmerkung zu Z. 1 ist unverständlich, denn dort ist von der Sippe Šubāʿum, nicht von Bataʿ die Rede. Die einzige Stelle der ganzen Inschrift, wo sich Spuren des Namens בתע finden, ist Z. 6, welche lautet: ..... בת ......; dieser Rest kann sehr vieles andere eben so gut sein wie בתע. Nun ist zuzugeben, dass die Erwähnung des Taʾlab Rijāmum hier Z. 11 und in CIH 244 (Z. 3), wo derselbe Anmārum Juhaʾmin genannt ist, für die Zuweisung der Inschriften an den Hamdaniden-Kreis

---

Aber 1. die Spuren führen nicht auf יהמדן; 2. ein nach בנו בתע nachhinkendes ובניהמי ist unwahrscheinlich; die Spuren lassen eben so gut ein אחיהמו zu, dem wohl ein Sippenname vorherging, etwa ושחים ואחיהמו; 3. gebetet wird am Schluss Z. 9 f. für die בני בתע allein, sie werden also auch in dieser Namensform am Anfang genannt sein.

spricht; ich halte an der Konstruktion, nach welcher nur die Leute des Königs Ta'lab-Diener sind, der König selbst der Almaqah-Reihe (Ṣirwāḥ-Dynastie) angehört, nicht mehr fest, bemerke aber, dass die Einreihung meiner Gruppe IV der Saba'-Könige in die Hamdān-Reihe Schwierigkeiten bietet. In keinem Falle ist die Ergänzung der Einleitung mit אנמרם יהאמן בנו בתע .... als möglich zuzugeben. — OM 13,2 „ihren [der Šams] Diener Šaraḥ'il, Sippe Bata'". — CIH 224 (= Gl 208), 3 „ihr Herr Sachmān Juhaṣbiḥ, Sippe Bata'". — Hal 596,3 f. „Sumhu'alā und Jaṯa''amr, Sippe Bata'", s. die Übers. der ganzen Stelle unter Jabrān.

Ohne Nennung eines Familiengliedes erscheint die Sippe Bata' mit בנו (בני, בן) in folgenden Inschriften: CIH 160 (= Gl 144), 9 „mit der Gunst ihrer Herren, der Sippe Bata'"; ebenso CIH 205 (= Gl 189), 3 (ergänzt). — CIH 211 (= Gl 195), 1 „Hörige der Sippe Bata'". — CIH 222 (= Gl 206), 9 f. „dass es wohlergehe der Sippe Bata' und ihrem Stamme". — CIH 343 (= OM 12), 1 f. „Ha'ān Ja'zim und seine Söhne Jaḥmad [und] Jaghbur, Sippe Sumai'um, Hörige der Sippe Bata'". — OM 13,12 f. „ihren Diener Šaraḥ'il und ihre Diener [אדם], die Sippe Bata'". — CIH 194 (= Gl 178), 4 „Sippe Bata'"[1]. — CIH 240 (= Gl 219), 4 „Hörige der Sippe Bata'" (vgl. Zuhrum). — CIH 344 (= Acad 10), 11 f. „die Gunst ihrer Herren, der Sippe Bata'" (vgl. Wāšil).

Bata' und Hamdān erscheinen verbunden mit Nennung von Personen als בן בתע והמדן: CIH 2 (= Gl 16 = Louvre 10), 11 f. „ihr Herr 'Alhān Nahfān, Sippe Bata' und Hamdān". Über das „'Alhān Nahfān, Sippe Bata' und Hamdān" in seiner Verstümmlung bei

[1]) Derenbourg ergänzt 3 f. so: במנצחהמו בעל ביתהמו ובדא מראהמו ...... ואמראהמו בני בתע יהמדן. Aber wir haben keinen Anhalt für den Umfang der Lücken, und so ist nicht wahrscheinlich, dass am Schluss gebetet wird für „ihren Herrn N. N" und für „ihre Herren, die Sippe Bata'". Vgl. das unter Da'jān zu CIH 194,1 Ausgeführte.

Hamdānī s. CIH 305. — Mit Restitution von בן oder בנו oder בני: CIH 295 (= OM 14), 1 f. „Jarīm Juharhib und seine Brüder Našaʾ[karib . . . ., Sippe] Bataʿ und Hamdān“. — Mit בני: Mars 2,1—3 „Rabbīšamar Jadraʾ, Sohn des Sāmirum, Muqtawī des Jarīm Jarḥab, Auslät Aršal und Bārig Aiman, Sippe Bataʿ und Hamdān“; es wird jedoch in Z. 9 und 13 f. von „ihre Herren, die Sippe Hamdān“ gesprochen. — Acad 14,9 „ihre beiden Herren Jarīm und Bārig, Sippe Bataʿ und Hamdān“: vgl. Z. 11 „ihre beiden Herren Šafāʿaṯt Ašwaʿ und Jarīm Ai[man, Sippe Bataʿ und Hamdān]“.

Bataʿ und Hamdān erscheinen zusammen ohne Nennung von Personen als בנו בתע והמדן: OM 15,4 (siehe die Übersetzung unter Zuʾdum).

Baubān (? Bauwābān?) דבובן: ME XIII, 3 „im Kabirat des vorigen Kabīrs Bāsil, Sippe Baubān“.

Bāzir Saḥfān דבזר שחפן: Hal 480, 1—3 „Raṯadʾil, Sohn des Wadadʾil, Sippe Bāzir Saḥfān. Kabīr der Hörigen des Königs von Ma[ʿī]n und der Hörigen des Königs von Mawān“. Man nimmt an der seltsamen zweigliedrigen nichtgeschweissten Form des Namens Anstoss Vielleicht ist zu deuten: „der in Zirr Saḥfān ist“.

Bīn דבין: CIH 37 (= Gl 302), 1 „Juhaʿīn דבין Ben Jasmaʿʾil Ben Sumhukarib, König von Samʿā“. Im *Corpus* „Yuhaʿīn Dhū Bīn“ mit Deutung als „Herr der Stadt Bīn“, die dem بين (ذو) Hamdānī Gaz 111 gleichgesetzt wird; wegen der scriptio plena wird auf בנבים Hal 48,9 neben דבחם = ذو بُحِج CIH 19,10 verwiesen. Nun ist aber die Nennung der Familie nach dem ersten Namen vor dem *ben fulān ben fulān* nicht üblich, vielmehr wird die Familie erst nach Nennung des oder der Aszendenten erwähnt. Ferner ist selbst bei dem Regulus von Samʿā die Verzierung des Hauptnamens durch einen zweiten Namen üblich und auch er wird die Gewohnheit der Könige beobachtet haben, ihren

Sippen-Namen nicht anzugeben (vgl. dazu S. 130). Es empfiehlt sich daher vielmehr, in dem ד̄בין *ḏabjān* oder *ḏubjān* zu sehen (vgl. das Ḏabjān in dem Namen der Qatabān-Könige Ausf. **15**); „Ḏabjān“ ist auch umschrieben S. 183.

Birdādum בן ברדדם: CIH 287 (= Gl 265),5 „Wahbum, Sippe Birdādum“. Wenn Hommel, *Aufsätze* 98 n. 2 darauf hinweist, „dass der keilschriftlich für Nordarabien bezeugte Eigenname Bir-Dadda auch hebräisch [in unserer Stelle] vorliegt“, so ist diese Hinweisung gegenstandlos, solange nicht die sichere Lesung des Bir-Dadda in einem Keilschrift-Text von ihm nachgewiesen ist. Ob Bildād, der Freund Hiobs, der gleiche Name wie das assyr. Bir-Dadda ist, weiss ich nicht; „selbstverständlich“ ist das so wenig, wie alle andern mechanischen Zusammenstellungen gleichklingender Namen wissenschaftlich brauchbar sind. Eher darf der Ortsname *birdād* Hamdānī Gaz 67. 74. 99 herangezogen werden. Zu der *r*-Dissimilation, die in *birdād* vorzuliegen scheint, vgl. ʿArgal unter Jaharum S. 270. Bei der Seltenheit der vierkonsonantigen Namen und der Unsicherheit der Glaserschen Kopie ist auch an die Lesung ד̄רדדם statt ברדדם zu denken: wir hätten dann eine Sippe Radīd oder Rūdād oder Raddād; ד̄ בן wäre erträglich (vgl. Ausf. **27** S. 220).

Buʿād? אהל בעד: Hal 240,8 „Sippe Buʿād“; die vorhergehenden Personennamen unsicher.

Chadmān ד̄חדמן: Hal 195,1 ff. und Gl 1153 (= Hal 243), 1 ff.: „Māšikum, Sohn des Ḥauhum, Sippe Chadmān Sippe Maltān“. Die Sippe Chadmān hat also, wenn die Kopie richtig ist, einen Doppelnamen (vgl. das **29** a. E. Ausgeführte), oder der Sippen-Name Chadmān ist durch das ד̄מלתן „von Maltān“ näher bestimmt.

Chaḍrān ד̄חצ̇רן: Untersippe von Gabʾān, s. Gabʾān.

Chaj . . ., . . ד̄חי: Hal 534,6 „der Turm, den gebaut hat die Sippe Chaj . . (der Baron Chaj . .)“.

Chalfān ד̄חלפן: Gl 904,23 f. (= Hal 650,2) „Ma'dīkarib, Sippe Chalfān“, als Zeuge unter der Verordnung, die in Ausf. 87 mitgeteilt ist. — Als Personenname findet sich Chalfān CIH 67,14 (= OM 2 b, 5).

Chālī'aṯt ד̄חלעת̄ת: Hal 152.15 „. . . . at Šāḥum, Sippe Ilīsa'ad Sippe Chālī'aṯt“, wahrscheinlich Name eines Kabirs. Deutung unsicher.

Chalīl ד̄חלל: Gl 618,13—16: „und mit ihm“ usw. s. die Übersetzung bei der Sippe Saḥar). Die Nennung der Sippe Chalīl ist deshalb von Bedeutung, weil bisher in den Inschriften der Name als Sippen-Name nicht scharf hervortrat. Denn Hal 51,2 macht die grössten Schwierigkeiten (s. unten), und Hal 51,19. Os 13,13 werden erst jetzt genügend beleuchtet. An beiden Stellen ist כבר ח̄לל nach der Analogie Sippen-Name; Os 13,12 f. heisst es korrekt d. h. mit Nennung des Vaters und der Sippe (vgl. Ausf. **94**): „im Jahre des Wadad'il, Sohnes des Jaqahmalik, Kabīr Chalīl“, Hal 51,18 f. weniger korrekt: „im Jahre des Naša'karib, Sohnes des Kabīr Chalīl“. Da bei den Eponymen-Namen die Regel die Formel ist: „X *ben* Y *ben* (= Sippe) Z“, so setze ich hier כבר ח̄לל als gleichwertig mit „*ben* Z“ und übersetze es „Sippe Chalīl“. Wir erhalten dann neben ד̄ und בן als Charakterisierung des Sippentums ein drittes Wort כבר, das wir = ד̄ (בן) auch werden setzen dürfen in כבר אקינם (vgl. S. 230), und das wahrscheinlich auf die Bakīl-Gruppe beschränkt war. Diese Konstruktion wird bestätigt durch Acad 5,4 ff. „im Jahre des Tubba'karib. Sohnes des Abīkarib. Sohnes des Kabīr Chalīl“: das geht parallel mit Hal 51.18f. „im Jahre des Naša'karib. Sohnes des Kabīr Chalīl“, nur dass in der Académie-Inschrift ein Glied mehr genannt ist. Das בן ist in beiden Fällen überflüssig, denn *kabīr* . . . . ist eben so genügend wie *ḏū* . . . . .; aber wie bei den ḏū-Namen wird auch bei den Kabīr-Namen das בן hinzugefügt in der Vorstellung, dass der ד̄ (כבר)-Name den

Ahn bezeichnet. Über die Kabīr Chalīl-Sippe als die Trägerin des Eponymates s. Ausf. **94**. Wie כבר in dieser Bedeutung zu erklären ist, ist eine andere Frage; es handelt sich hier nur darum, die Tatsache festzunageln. Dass im Jahre 543, aus dem Gl 618 stammt, die alte Form כבר חיל durch ההלל ersetzt war, kann nicht Wunder nehmen: selbst ה hatte in jener Zeit schon etwas Ehrwürdiges, aber es war doch verständlich; כבר in solcher Verbindung war ganz veraltet[1]. Es bleibt die Crux Hal 51,2: „und Chalīl", als neben dem König von Saba' (aus der Ṣirwāḥ-Dynastie) zur Gesetzgebung berufen (vgl. Ausf. **52** Recht); es wird auch da an die Sippe zu denken sein, doch ist die Deutung unsicher. Das hohe Ansehen der Sippe hatte sich in der Tradition erhalten, und so wird ذو خليل unter den *maṯāminat almulūk* genannt, s. HQ 96 und dazu ZDMG 29,621 ff.

Chaṭlum ההטלם: CIH 334 (= Gl 825), 23 f. „und weil Ta'lab ihn [Sa'd Aḥras, Sippe Ghaḍbum] beglückte mit der Beraubung und Demütigung der Sippe (des Barons) Chaṭlum". — CIH 350 (= OM 9), 12 ff. „ . . . in welchem dem Abīkarib Juhaskir bescheert wurde Ḍāri'um (?), Sippe Chaṭlum". Die Übersetzung ist unsicher[2]. Daraus, dass in den beiden umfangreichen Urkunden Gl 825 und OM 9 ein hamdanidischer Parteigänger die Demütigung der Sippe Chaṭlum ausdrücklich erwähnt, schliesse ich, dass diese Sippe mit besonderem Eifer und Geschick für die altsabäische (Ṣirwāḥ-)Dynastie eintrat.

---

[1]) Über כבר הצרמות als Titel des mediatisierten Königs s. S. 221.

[2]) Meine Bemerkungen *Jamānijāt* (ZAss. X), 159 scheinen mir auch heute noch brauchbar. Ich hebe wiederholt das, doch wohl nicht zufällige Zusammentreffen hervor, dass, ganz ähnlich wie in unsern Inschriften החקה (OM 9,13) und בכלן (Gl 825,24) in Zusammenhängen vorkommen, die deutlich auf verwandten Sinn hinweisen, es in einem alten nordarab. Verse (TA 7,232) heisst: أُتْقِفتمْ بَكَلًا „es ist euch beschert worden ein Raub".

Chaulān דחולן: CIH 220 (= Gl 204), 1 ff. „. . . ʿum Jazūl und seine Brüder, Sippe . . . . . und Sippe Chaulān und Sippe Ghaimān . . . . . . und Radmān und Jarsum und . . . . .“. Der einzig in einer Kopie Glasers vorliegende Text bietet grosse Schwierigkeiten. Das *Corpus* nimmt an, dass bis דחולן „nomina propria voventium enumerantur“ und dass „post optimates tribuum populi objiciuntur, nempe primum Gaimānenses“. Es ist aber nicht einzusehen, mit welchem Rechte die einzelnen Weihenden ganze Stämme neben sich aufführen; ein Beispiel davon dürfte sich kaum nachweisen lassen. Dagegen ist es nicht selten, dass Männer aus den Adelssippen sich der Verwandtschaft mit verschiedenen Gentes rühmen; so werden auch hier der Weihende und seine Brüder sich als Angehörige verschiedener Sippen und Stämme hinstellen. Im einzelnen ist die Klassierung bei der Unsicherheit des Textes vergebliches Mühen. Aus der Lesung im *Corpus* sind auszuschalten לאימם und חמירם und wahrscheinlich auch חולן Z. 3, das neben dem דחולן keine Stelle hat (Text הולן; lies ועלן? איעלן?). Vgl. Ausf. **31** Chaulān.

Dābir דדבר: Hal 511,1 „Sippe Dābir, Kabir von H . . .“ Die Personennamen fehlen: der Ortsname ist mit Haram oder Hirrān zu ergänzen. — Unsicher ist die Ergänzung Hal 485,1 „Ṭawabʾil und sein Sohn Jaslam, Familie Hāniʾ, Sippe . . . . . r (אהל . . ר) Sippe . . . . .“ Ist richtig gelesen, dann haben wir es hier mit einem Doppel-Namen zu tun; vgl. das **29** a. E. Ausgeführte. Dass דבר zu ergänzen ist, dafür spricht, dass die Inschrift vom gleichem Situs (Berāqiš) stammt. — Dābir ist Name eines Ortes, wo Halévy die sabäischen Inschriften 624—627 kopierte. Die nach dem Ort benannte Sippe residierte zur Zeit des Minäerreiches nicht dort, sondern in den Hauptstädten. Erst in der Sabäerzeit kam, scheint es, der Ort zu Ansehen und erhielt Bauten.

Dadān דדן ;דן: CIH 287 (= Gl 265), 8 f. „Karibʿatt

Jarḥab, Sippe Dadān". — CIH 348 (= OM 6), 1—5 „Bārig Jaḥmad und . . . rān und Naša'karib und . . . . und Karib'atṯ Jarḥab und ihre Söhne . . dan und Chalbān und Wahab'auwām und Jaha[ru]m, Sippe (בני) Dadān". Es ist kaum ein Zweifel, dass der Sippen-Name von der Stadt Dadān (= Al'ola, s. Ausf. **69a**) hergenommen ist. Zur Minäerzeit, als Jemener in Dadān sassen, nannte sich, scheint es, keine Sippe nach dem Ort. Die Erinnerung an den alten Aussenbesitz blieb aber haften. Ob die Sippe Dadān, die in CIH 287 und CIH 348 erscheint (die Inschriften werden gleichzeitig sein und der Karib'atṯ Jarḥab in beiden ist wohl dieselbe Person) und die zur Hamdaniden-Partei gehört, ihren Stammbaum bis in die Zeiten der Dadān-Expansion hinaufführte, wird sich nicht mehr ausmachen lassen. Beachtenswert ist, dass in Hal 577 (Berāqiš) einem Turme (צחפת) der Name דדן gegeben ist; damals war Dadān noch in den Händen minäischer Barone und sie nannten Bauten nach dem wichtigen Aussenposten.

Da'jān בנת בן דאין: CIH 92 (= Os 22), 1 f. „Hulākum, Sippe 'Abdum Ḏū Rautān, aus der Sippe Da'jān"; über die Art der Bezeichnung s. unter 'Abdum. — דת דאי: CIH 194 (= Gl 178), 1 „Abīna'am, Tochter des Šaddādījān, Sippe Da' . . .". Die Ergänzung דאת ist abzuweisen, denn in der dafür angeführten Stelle CIH 37,6. 7 hat דאת nichts mit einer Sippe zu tun; dagegen bietet sich דאין leicht. — Unsicher ist die Zuweisung von Hal 138,2 „ . . . . d Da'jān", ohne erkennbaren Zusammenhang.

Da'mum בן דעמם: Prid 4,1 „Hautar'att Az'ad Sippe Da'mum". ZG 30,26 wird gemeint, דדעם Hal 404,1 sei derselbe Name, aber das ע ist unsicher, und es fehlt die Mimation, auch ist das vorangehende בן wahrscheinlich nicht „Sohn". Eher möchte man bei unserm דעמם an Verlesung für דימם denken. s Daumum.

Dannum (? Dānum) בדנם: Hal 679 „Ma'dīkarib

Sippe Dannum". Unsicher. Lies Dānum? Dūnum? Fiel beim Kopieren *g* aus: „Sippe Gadanum?"

Daumān בן דומן: CIH 287 (= Gl 265), 7 „Zuhrum (Zāhirum?), Sippe Daumān". Als Personenname findet sich Daumān CIH 69 (= Om 4), 2 „Daumān Ja'zim. Sippe Ghaimān". Zweifelhaft ist, ob CIH 279 (= Gl 248) בנו ד׳ zu בנו דומן zu ergänzen ist.

Daumum דומם: Gl 904 (Hal 51), 2 f. „die Buha'ā'u von (der Sippe?) Daumum". Der Charakter von Daumum als Sippenname ist ganz unsicher; und dass Daumān (s. oben) als Sippennamen so gut wie gesichert ist, spricht eher gegen seine Annahme. Vgl. Daʿmum.

Duʿānum ד̄דעגם: Hal 423,1—4, „. . . . l, Sippe Duʿānum, und [. . . . . . Hörige des Jada]ʿ'ab Ghailān, Königs von Ḥaḍramōt, ... in dem Kabirat des Ḥamāʿaṯṯ". Vgl. den Namen des Wadi Doʿān in Ḥaḍramōt.

Ḍar'ān ד̄דראן ד̄.. אהל: Hal 353,5 „ihr [der Sippe Naiṭ] Bruder die Sippe . . . ḏ Ḍar'ān"; leider wird Z. 17, wo „ihr Bruder" mit „ihren Seelen, ihren Leibern, ihren Kindern, ihrem Besitz" zusammen genannt wird als in den Schutz der Gottheit gestellt, der Name der verbrüderten Sippe nicht angegeben. Die bei Halévy defekte Stelle wird vielleicht eine Heilung erfahren, sobald die ganze Inschrift Gl. 1144, die Glaser *Altjem. Nachr.* 1,153 gleich Hal 353 setzt, von ihm publiziert ist. Vielleicht ist ד̄.. Kopiefehler und zu lesen: אהל ד̄דראן „Angehörige der Sippe Ḍar'ān".

Ḍarāniḥ ד̄דרנח: Gl 618, 83 „Murgazif, Sippe Ḍarāniḥ", unter den Qailen, die mit Abraha gehen. Dass der Name später in Ḍarḥān (pl. Ḍarāḥin) umgewandelt wurde (Glaser, *Dammbruch* 102), ist nicht wahrscheinlich. Glaser erkannte, dass das ذرانح der Himjarischen Qaside (V. 117) mit der leichten Änderung in ذرانم (die Änderung ذرارح Müller, *Südarab. Studien*

149 [49] empfahl sich schon deshalb nicht, weil sie das Wortgerippe verletzt) unsern Namen gibt.

Ḏarḥān בנו ד̄רחן: Reh 6,2 f. „Ilīrām Jaḥmā[ʾil und seine Söhne . . . . . . n und Šahrʿalā und Lu[ḥaiʿaṯt, Sippe Ḏa]rḥān, Hörige des Königs". Die Ergänzung בנו ד̄ ist unbedenklich. Den Namen Ḏarḥān belegt Glaser, *Dammbruch* 102 mehrfach als Ortsnamen. In Reh 6 scheint ihn bisher niemand gefunden zu haben.

Ḏarqān ד̄רקן: CIH 113 (= Gl 92) „. . . nʿān Juhaʿ. . . . . . .ʿ, Sippe Ḏarqān Derenbourg restituiert: „Haʿān Yuhaʿī[n, filius Ḥai]wi, Dharwensis." Unsicher.

Ḏubjān ד̄דבין: Gl 618,86 „und die Sippe (der Herr von) Ḏubjān", unter den Qailen, die mit Abraha gehen. Man erwartet einen Namen davor, doch Abraha begnügt sich, schreiben zu lassen: „Der von Ḏabjān", wie „Der von Šaulamān" und andere. — Der Name findet sich in der Himjarischen Qaside V. 101: „und der Qail Ḏū Ḏubjān unter seinen [des Ḏū Marāṯid] Nachkommen" (vgl. Marṯadum), wenn ذبيان richtig ist. Das ist aber nicht wahrscheinlich, denn an den von Müller. *Südarab. Studien* 116f. beigebrachten Stellen zeigen unsere Texte ذُنيان im Zusammenhange mit der Sippe Marṯadum, und Našwān sichert das erste *nūn*, indem er den Namen s. v. دنى bringt[1]. Entscheidend ist die bisher noch nicht angestellte Erwägung, dass nach Gl 618, also einer sicheren Urkunde, Ḏubjān zur Partei des Abraha, d. h. zu den Ḥāšiditen, gehört, während in der Himjarischen Qaside der fragliche Name einer bakilitischen Sippe, abstammend von Marṯadum, zukommt. Wenn Našwān ausdrücklich eine Sippe Dunjān als marṯaditisch (bakilitisch) anführt, so dürfen

[1]) Nicht zu bestreiten ist, dass das *dunjān* eine Konstruktion sein kann, wie sich deren die Phantasie der arabischen Genealogen nicht selten leistet.

wir diesen Namen getrost in der Himjarischen Qaside statt des ريبان der Überlieferung eintragen.

Ḍab'um (Ḍābi'um) בני צבאם: CIH 93 (= Os 23), 5 f. „auf dass es wohlergehe der Sippe Ḍab'um". Da im Texte (Z. 1. 3 f.) משעדם Mas'ūdum (Mas'adum) so erwähnt wird, dass man ihn als den Weihenden annehmen muss, so gehört er unzweifelhaft zu der Sippe Ḍab'um. Dass diese, wie das *Corpus* annimmt, im Hörigkeitsverhältnis zur Sippe Marṯadum gestanden [1]), ist nicht erwiesen; es ist sogar höchst unwahrscheinlich, und gerade die als Vorbild für die unrichtige Ergänzung herangezogene Inschrift CIH 88 spricht dagegen; denn in ihr bitten die Weihenden um die Gunst ihrer Herren, und es ist die Regel, dass Hörige in der Weiheurkunde ihre Herren erwähnen; hier aber ist mit keinem Worte der „Herren" gedacht. Wir haben es also hier wahrscheinlich mit einer Adels-Sippe zu tun; vgl. die Sippe Wahrān.

Ḍafgān דצפגן: Gl 1155 (= Hal 535), 1 „Sa'd, Sohn des Wālig, Sippe Ḍafgān, Kabīr von Muṣrān und Ma'ān Muṣrān".

Ḍamrān אהל צמרן: Hal 504,1 ff. „Jašraḥ'il, Sohn des Aiza', und seine Söhne Jaḥram'il und Ḥārim und Ma'dīkarib und Ḏar'īkarib und Ilīb.' (Alba'), Sohn des Jaḥram'il, und Jašraḥ'il und Šaraḥ'il und Šāriḥum (?), Söhne des Jaḥram'il und Ḥārim, und Hāni', Sohn des Ma'dīkarib, und Ḏar'īkarib, Sippe Ḍamrān, Hörige des (Gottes) Waddum Šāhirān". — Hal 504,8 „die Sippe Ḍamrān", alle vorher genannten Personen zusammenfassend.

Faiš (Fājiš) דפיש: Gl 618,84 „und 'Ādil, Sippe Faiš unter den Qailen, die mit Abraha gehen. Die Sippe heisst in der Himjarischen Qaside V. 108 ذو فائش. Ihr hier genanntes Glied gehört wohl zu der Hamdān-

[1]) Es ergänzt: „Mas'ūd, et ejus fratres, et filii eorum, nepotes Ḍab'i, vassali Marthadensium".

(Ḥāšid)-Gruppe. Ob zwei gentes Fā'iš (oder zwei Zweige der einen gens Fā'iš) anzunehmen sind (s. Glaser, *Dammbruch* 103 f.), ist fraglich; die Existenz eines bakilitischen Fā'isch ist bisher nicht genügend belegt[1].

Fa'mān ןמאפד: ME VIII, 3 „und Ilīwahab, Sippe Fa'mān"; Z. 4 ohne „und"; Z. 1 am Anfang „Fa'mān"; es ist wahrscheinlich zu ergänzen „ . . . . . und Ilīwahab. Sippe Fa'mān", denn es folgt darauf „die beiden Männer des . . . . . .". — Hal 220,1 „ . . . . jān, Sippe Fa'mā[n]". — Hal 489 + 490 „. . . . . . .t, die beiden Barone Fa'mān, die beiden Priester des Wadd".

Fāq(?) קפד: Hal 409,1 „. . šarān Sippe Fāq". Unsicher.

Farnat (Furānit?) תנרפד: Gl 618,86 „und die Sippe (der Herr von) Farnat". unter den Qailen, die mit Abraha gehen. Man erwartet einen Namen davor, aber Abraha begnügte sich, „Der von Farnat" schreiben zu lassen, wie „Der von Šaulamān" und andere.

Faṯkān ןכתפ ינב: CIH 306 (= Gl 863), 1 ff. „Wā[j]ṯib Arjam und Ṣaduq'aṯt und Luḥai'aṯt Jafra' und ihr Sohn (und Schützling)[2] Rabbšams, Familie Faṯkān". — CIH 287 (= Gl 265), 6 „Luḥai'aṯt Faṯkān". Die Annahme des *Corpus* zur Stelle (S. 297): „ןכתפ nomen gentis in tit. 306 v. 3, cum *nūno* determinativo, hic adjectivum gentilicium cum *nūno* ethnico, sicut ןדרכ in v. 5" ist irrig. Faṯkān ist auch in 287 Sippenname, mag man nun annehmen, dass schon in der Vorlage das ןב absichtlich oder unabsichtlich fortgelassen war, oder dass es von Glaser beim Kopieren übersehen ist.

---

[1] Die Heranziehung von Faišān CIH 126,9 hilft schon deshalb nicht weiter, weil Faišān dort Stammname ist (s. **31**) und zwischen CIH 126 und Gl 618 etwa sechs Jahrhunderte liegen.

[2] Aus der Nennung des einzigen Rabbšams als ןב mehrerer Männer den Schluss auf Polyandrie bei den Jemenern zu ziehen, ist mechanisch und ohne Kenntnis des verbreiteten Gebrauches von „Sohn" für „Neffe" und „Schützling". Siehe darüber Ausführung **21**.

Fauqamān פוקמן: CIH 86 (= Os 17) 1 „As'ad (Sippe) Fauqamān, Höriger der Sippe Martad". Im *Corpus* wird der Name erklärt: „'Faukamensis', scilicet e tribu Faukam oriundus, sicut מעינן 'Ma'înensis' in tituli 84 v. 1". Die Nebeneinanderstellung ist unsicher Manches spricht für die Annahme einer Gruppe oder eines Ortes פוקם, zu welchem פוקמן die Nisba wäre für פוקמין (vgl. שמען u. a.); doch kann פוקמן auch als Name der Sippe angesehen und hier = דפוקמן oder בן פוקמן gesetzt werden[1]) (der Sippenname mag dann auf פוקם zurückgeführt werden). — Louvre 8,1 f. „Qailzu'd. Hörige (אמת) (der Sippe) Fauqamān". Dass die Herren der Qailzu'd in CIH 86 selbst Hörige der Sippe Martad sind, bestätigt die Beobachtung (vgl. Ausf. **57**), dass Hörige sich wirtschaftlich gut heraufbringen konnten: sie kamen gelegentlich zu einem Betriebe mit eigenen Hörigen.

Faušān פושן: CIH 126 (= Gl 105), 1 f. „Also hat entschieden und fest gesetzt Jada''il Baijin, König von Sa[ba', Sohn des] Kariba'il Wātir[2]) seinen Hörigen (Sippe) Faušān"; es hiess vielleicht: „Faišān und Bakīlum (s. **31** unter Faišān), doch ist die Analogie von Gl 904 (Hal 51), 5 nicht günstig, denn da sind „seine (des Königs) Hörigen Saba' und Juhablih" wahrscheinlich Einzelpersonen. Die Deutlichkeit des ו von פושן auf Glasers Abschrift spricht gegen ein Zusammenwerfen mit פישן, und ich markiere durch die Deutung „seine Hörigen (Sippe) Faušān" die Differenzierung von Faišān und Faušān, bis weiteres Material Klarheit schafft.

---

[1]) Sippennamen auf *ān* von vierbuchstabigem Stamm sind auch Šaulamān und Zalwamān.

[2]) Es sei gleich hier zu S. 139 unter **14** nachgetragen, dass Glaser von Gl 904 (= Hal 51 + 650 + 638) auch 1 f. in Übersetzung gab Altj Nachr. 160, und dass seine Mitteilung das בן ידעאל bestätigt: **14** ist also an **6** anzuschliessen. Der Deutung Glasers „Ein Gottestermin, welcher ausgerufen (verkündet) und eingeprägt (oder ähnl.) werde [dieser und jener Kategorie, im ganzen 6 Kategorien von Leuten]" vermag ich nicht mich anzuschliessen: s. **31** unter Faišān.

Gab'ān גבאן: Name einer Sippen-Gruppe in der Minäerzeit. Die Sippen, die sich zu Gab'ān rechnen, werden im folgenden aufgeführt. — Über den Zusammenhang der Obersippe Gab'ān mit den Gabbanitae der Alten spreche ich mich hier nicht aus. Keinesfalls halte ich für zulässig, אהל גבאן so wiederzugeben, dass eine völlige Gleichstellung des Terminus der Urkunden mit dem, was die Alten als Gebbanitae kannten, angenommen werden muss (dieser Schein wird erweckt ZDMG 47,399 in der Übersetzung von Hal 509). Vielleicht ist der Vorgang so zu denken, dass die Zahl der Sippen, die sich der Gruppe Gab'ān affiliierten, so gross wurde, dass die nun sich אהל גבאן, das ist eben Gebbanitae, Nennenden nicht mehr als „Leute der (Ur-)Sippe Gab'ān" empfunden wurden, sondern als Volk. — In den Inschriften kommt Gab'ān in folgenden Verbindungen vor:

אהל גבאן: Gl 1083 (= Hal 187 + 188 + 191), 1 f. „'Ammījada' und 'Ammīkarib und Ḥajāwum und Bāsilum und Jaḥmā'il, Söhne des 'Ammīṣaduq, nebst ihren Söhnen Aus und Abī'amr und Aus'att und Chālījada' und Wadad'il und Sa'd'il und Jaḏkur'il und Jasma' 'il, Sippe Gab'ān, Freunde des Ilījafa' Rijām und seines Sohnes Haufā'aṯt, der Könige von Ma'īn".

דאהל גבאן ist die Form, in welcher Gab'ān als die Hauptsippe angegeben wird. Die so bestimmten Untersippen sind:

*Chaḏrān דחצ̇רן: Hal 233,10ff. (Ho 190, 11) „'Abd, Sohn des 'Ammīkarib, Sippe Chaḏrān, Obersippe Gab'ān, brachte dar und weihte Bai.lāt aus Ghazzatum".

*Ḥadbar דחדבר: Hal 208,1 „Jaḏkur'il, Sohn des Ilī'āṯt, Sippe Ḥadbar, Obersippe Gab'ān".

*Ḥāfid דחפד: Hal 465,1 „Wakal'il (oder Jakil'il, vgl. Z. 10) und seine Söhne Ilīwahab und Ilīšaraḥ, Söhne des (der Familie) Ghawījat, Sippe Ḥāfid, Obersippe Gab'ān"; es wird hier ebenso sein wie bei der Untersippe Ḥ . . . . (s. unten), wo auch noch der Name des engeren Kreises, der Familie oder der begrenzteren Sippe angegeben

ist. Unbedenklich darf auf diese Untersippe von Gab'ān auch Hal 466,1 und 2f. אהל חפד „Sippe Ḫāfid“ bezogen werden.

*Ḥifn הֿחפן: Hal 224,1 „. . . . . Sohn des Aus, Sippe Ḥirn, Obersippe Gab'ān“.

*Ḥ . . . . הֿח: Hal 509,1 „Ṣādiq Sa'd'il und Jaḥmā'il und ihre Söhne Jada''il, Ṣādiq, Jasma''il, Hāni', Rāṯid, Aus, Ja'aus'il, Sāmi', מ.רד, Wahab'il, תחי, בנ. Raṯad'il und Jaḏkur'il, Söhne des שמע בעדר, Sippe Ḥ . . . . ., [Obersippe Ga]b'ān“; man ist nach der Analogie geneigt, das בני שמע בעדר nicht für den Namen des Vaters, sondern einen Familien (Sippen)-Namen zu halten, so dass diese Leute sich hier bezeichnet hätten: 1. nach einem engeren Sippen-Namen, 2. nach dem Namen einer Sippen-Gruppe (weiteren Sippe), Ḥ . . . . . (Ḥad'ar? Ḥadbar?), 3. nach der Obersippe, die hier unbedenklich zu Gab'ān zu ergänzen ist; vgl. Ḥāfid.

*Jaw . . . . הֿיו: Hal 190 + 231,4, 3f. (Ho S. 102) „Ḥajāw, Sohn des Aslam, Sippe Jaw . . . ., Obersippe Gab'ān“.

*Rāti' הֿרתע: Hal 231,1ff. (Ho 190,8) „Ilī'azz, Sohn des La'sum, Sippe Rāti'. Obersippe Gab'ān brachte dar und weihte . . . . aus . . . . .“. — Hal 234,7ff. (Ho 190,14) „Jaḥmā'il, Sohn des Ḥauhum, Sippe Rāti', Obersippe Gab'ān, brachte dar und weihte Tachbaṯ aus Miṣ[r]“; derselbe Mann der Sippe Hal 234,10ff. (Ho 190,15) als Darbringer und Weiher von . . . . . aus . . . . .

*Ša'ṯum הֿשעתם: Hal 190, 8—11 „. . . um, Sohn des Fārich, Sippe Ša'ṯum, Obersippe Gab'ān brachte dar und weihte Chubābat aus Jaṯrib“. — Unsicher, doch sehr wahrscheinlich ist die Zuteilung des N. N. „Sippe Ša'ṯum, Vorsteher des Syndikats (אהל אמנהתן)“ Hal 237, 3 zu dieser Sippe, die hier nicht als Untersippe von Gab'ān bezeichnet wird[1]. — Gleichfalls ohne

[1] Die Inschrift ist sehr lückenhaft; leider kommt in dem Erhaltenen der Baron von Ša'ṯum nur das eine Mal vor, es handelt

nähere Bezeichnung ist die Sippe Šaʿtum gelassen in Hal 482, 1 ff. „Wahab'il und seine Söhne, Söhne des ʿAbd, Sippe Šaʿtum (Barons von Š.)“, Hal 532, 1 „Waha]b'il Sohn des M ʿ s (? Aus ?), Sippe Šaʿtum“ und 534, 1 „Zaid'il und Zaid und Aus, Söhne des Ilīdara', Sippe Šaʿtum“. — Hal 518 zeigt שעתמה und ist wohl zu lesen | דשעתם „Sippe Šaʿtum“. — Hal 236, 1 „Šaʿtum“. — CIH 99 (= Gl 131), 1 ist die Ergänzung דשעתם unsicher. — Zu *šaʿtum* neben nordar. الاشعث vgl. S. 236 unter ʿAzlum.

*. . . . . d ד . . . : Hal 234,1 ff. (Ho 190,12) „[. . . . ., Sohn des . . . . ., Sippe . . . .]d, Obersippe Gab'ān, brachte dar und weihte . . . . . aus Jatrib“. Wenn es eine Sippe Ganad in minäischer Zeit gab, so wird man an sie hier denken dürfen und ergänzen: „Sippe Ganad“. Vgl. Ganad S. . . . .

Unsicher ist das Verhältnis der Sippe Ḥaḍ'ar דחצאר zu Gab'ān. In Hal 192 + 199 (s. Hommel S 102) scheint Gab'ān als Obersippe durch אהל גבאן bezeichnet zu sein; es heisst Hal 192,1 f. „ʿAlmān, Sohn des ʿAmmīkarib, Sippe Ḥaḍ'ar, Vater des Ja'aus'il und Jadkur'il und Saʿd'il und Wahab'il und Jasmaʿ'il, Sippe (אהל) Gab'ān“. Man erwartet דאהל גבאן, da ja die Untersippe Ḥaḍ'ar genannt ist. Leider kommt der Name Ḏū Ḥaḍ'ar nur an der zitierten Stelle vor. Er lässt sich nicht ohne weiteres an den Stellen einsetzen, wo sich ein ד mit vierbuchstabigem Namen findet oder leicht annehmen lässt, nämlich in 192,15 + 199,1 בני דבהאן und 199,4 דחנדר. Vgl. auch unter Ḥaḍ'ar S. 265).

Gadanum בני גדנם: CIH 1 (= Gl 2. 3. 24 = Langer 12),1 ff. „Wahabʿatt Jafūd und seine Söhne Rataḏtawan, Az'ad und Haufāʿatt Juhašīʿ und Wahab'auwām Jarḥab und Saʿadtawan, Sippe Gadanum“; nach Z. 5f. gehört die Sippe der Partei der Ṣirwāḥ-Dynastie an, denn es

sich ersichtlich um Entscheidung eines Prozesses, den er gegen die beiden Priester Wahab'il aus der Sippe Riḍāʿ und Ratad'il aus der Sippe Madāb angestrengt hatte.

wird Kariba'il Wātir Juhan'im, König von Saba' (8, s. S. 138) genannt. — דגדנם: Hal 615, 18 „Sippe Gadanum", ohne dass sich bei dem Zustande der Halévyschen Kopie ein Zusammenhang des Wortes mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden herstellen lässt. — Reh 6, 8 f. „und es führte sie an Sa'adta'lab, Sippe Gadanum" [1]). — Gl 424, 1—3 Rabbšamsum . . . . Sippe Sāmikum, Qail des Stammes Bakīlum, Teilstamm Dūraidat. und Wahab['auwām] Ja'dif, Sippe Gadanum und Ḥadwat, Garden des Ilīšaraḥ Jaḥdib und seines Bruders Ja'zil Baijin, der Könige von Saba' und Dū Raidān, der Söhne von Fāri'um Janhab, Königs von Saba'", vgl. das oben zu CIH 1 über die Parteistellung der Sippe Gesagte; zur Doppelsippe Gadanum-Ḥadwat s. das 29 a. E. Ausgeführte. — Die Zuweisung von CIH 241 (= Gl 220) ist durch nichts erwiesen; sie stützt sich einzig auf den Anfang der Inschrift mit נם ובניהמו, das ergänzt wird רתדאל . . . . בני גד]נם ובניהמו; aber die Nennung der Sippe vor Erschöpfung der Personennamen ist beispiellos und es kann sich nur um einem חפנם oder einen andern Mannsnamen auf *num* handeln. — Diese Sippe ist eine der wenigen, die sich mit dem *dū*-Namen bis an die Grenze der islamischen Zeit gerettet haben: ذو جَدَن, vgl. die Adwā'-Liste 29 a. E.

די גדנם: Gl 618.36 f. „und ihre (des abessinischen Königs?) Stellvertreter Waṭṭāh und 'Audah ('Uwādah?), Sippe Gadanum". Wenn die Namen Waṭṭāh und 'Audah uns fremdartig scheinen, so ist daraus nicht zu schliessen, dass ihre Träger Abessinier sind, die als די גדנם „Besitzer der (Herrschaft) Gadanum" sind, die ihnen von dem siegreichen Abraha für ihre Dienste ge-

---

[1]) Die Übersetzung ist kaum zweifelhaft (gegen Mordtmanns „Sa'dta'lab machte ihn zum Anführer" ZG 30,29); unsicher ist aber die Beziehung des המו von תקדמהמו; ich beziehe es auf „Saba' und die Araber" und halte diese für die von dem Stifter bekämpften Feinde.

geben worden (Glaser S. 59). דֿי גדנם sind zwei wirkliche Glieder der alten Gens Gadanum.

Gamadum בנו גמדם: CIH 255 (= Gl 234), 1 „Sippe Gamadum". Lesung und Deutung sind zweifelhaft. Dass den zahlreichen Namen in Z. 1 a. E. und 2/3 das „Sippe Gamadum" vorhergehen sollte, ist sehr unwahrscheinlich; vgl. das zu Gadanum Bemerkte.

Ganad דֿגנד: Hal 199,6 (Ho 192/9,5) „der Kanal, der Besitztum der Sippe Ganad ist". Diese Deutung ist jedoch nicht sicher. Nimmt man sie an, so darf man Ganad in dem Sippennamen suchen, von welchem in der Hierodulenliste Hal 190 + 232/3/4 (Ho S. 102) nur . . . . ד erhalten ist; vgl. Gab'ān, Untersippe *. . . . d S 254. Ist das richtig, dann dürfen wir auch die Sippe Ganad von Hal 199 als Zweig der Gab'ān ansehen.

Ghaḏbum עֿצבם בן: CIH 287 (= Gl 265), 3f. „Ilīšaraḥ. Sippe Ghaḏbum", einer der Garden des Hamdaniden Naṣrum Juha'min: s. die Übersetzung von CIH 287 unten S. 259; die Lesung *ghaḏbum* statt *baḏbum* der Kopie Glasers ist unbedenklich. — CIH 286 (= Gl 263) „Wahbum Aẓlam und Rabībum Jaz'an und ihre Söhne Naša'karib und Tubba''il und Dādīkarib. Sippe (בנו) Ghaḏbum". — CIH 334 (= Gl 825), 6 u. 18 „Sa'dum, Sippe Ghaḏbum": 10 u. 15 „Sa'dum Aḥras. Sippe Ghaḏbum"; 22 „Sa'dum" mit sicherer Beziehung.

Ghaimān בנו דֿעֿימן: CIH 220 (= Gl 204), 1 ff. „. . . 'auwām Jazil und . . . . . [, Sippe] . . . mum und Sippe Chaulān und Sippe Ghaimān und . . . mān und Radmān und Jarsum und Chaulān„; vgl. Chaulān. — CIH 51 (= Gl 39 = Hal 35), 1 „Sippe Ghaimān" (ergänzt, mit Sicherheit). — דֿעֿימן: CIH 30 (= Gl 324), 2 „Hörige der Sippe Ghaimān"; vgl. Ṣajadum. — CIH 67, 8 f. und 21 f. „ihr Herr Rabbšamsum Ja[n'a]m, Sippe Ghaimān und ihr Stamm Ghaimān". — CIH 68 (= OM 3), 1 „. . . . . . Sippe Ghaimān und Nu'āsum": vielleicht ist Nu'āsum an Ḏū Ghaimān anzuschliessen:

„Sippe Gh. und Nu'āsum“ [1]). — CIH 69 (= OM 4), 2 „ihren Diener (Hörigen) Daumān Ja'zim, Sippe Ghaimān“. — Der Anfang des Namens fehlt in CIH 52 (= Gl 40 = Hal 36), 2 „. . aimān“. — CIH 67 (= OM 2), 8 f. u. 20—22 (einander ergänzend) „ihr Herr Rabbšamsum Sippe Ghaimān und ihr Stamm Ghaimān“ [2]).

Gha[n]m ע̄[נ]ם בנו: CIH 340 (= Gl 1231/2), 1 f. „. . . . . . . Juharchim und ihre Söhne Šaraḥ'il Jaghnam und Rabbšamsum [Juhaḥmi]d und Ilīrabb, Sippe Ghanm und (Ḏū) Raimat, Hörige der Sippe Hamdān“. In CIH 300 (= Gl 1077 = Wien 18), wo in Z. 1 „Ja]ghnam und Rabbšamsum Juhaḥmid und Ilīrabb, Sippe [בני]“ gelesen wird, fehlen leider die Sippennamen. — Die Zusammenstellung בנו ע̄ . ם ודרמת zwingt nicht, in ד̄רמת ein einfaches Wort (etwa Ḏarmat) zu sehen, obwohl ד̄רמת wie ע̄ . ם von בנו abhängt; vgl. unter Raimat. — Da Glaser (*Altjem. Nachr.* 1, 149) nur einen Buchstaben als fehlend angibt, wird man kaum mit Derenbourg „Ghail“ (das wäre ע̄ילם) lesen dürfen. Gegen Glasers Lesung „Ghānim“ spricht, dass beim *fā'il* ע̄נמם oder ע̄נמן erwartet wird.

Ghāzir (? Ghazīr?) ד̄ע̄זר: Hal 357,2 „Sippe Ghāzir“. Es handelt sich in ähnlicher Weise um Grenz-

[1]) Ist eine Doppelsippe Ghaimān-Nu'āsum anzunehmen, so ist damit ein Hinweis auf die Gruppe gegeben, der der bekannte König Ḏū Nu'ās angehört. Denn wollte sich jemand als nur zur Sippe Nu'āsum gehörig bezeichnen, so nannte er sich Ḏū Nu'āsum. Auffällig ist, dass der jüdische König in unserer Überlieferung immer nur unter seinem Sippennamen erscheint; in den Urkunden von ihm selbst oder aus seiner Zeit, auf die wir wohl noch hoffen dürfen, wenn nicht Fanatismus gerade alles auf ihn Bezögliche zerstört hat, wird er seinen eigenen Namen geführt haben. Wir müssen diesen König zunächst als „Der von Nu'āsum“ weiter führen. — Bemerkt sei noch zu der Darstellung in OM, dass OM 3 oben abgebrochen ist und die Namen der Bauherren, der Barone Ghaimān-Nu'āsum fehlen.

[2]) Hier scheint ein Beispiel für die Wahl des Sippennamens und des Stammnamens auch einem Orte vorzuliegen, s. die reiche Materialiensammlung über den Ort Ghaimān in OM zur Stelle.

bestimmungen nach benachbartem Besitz anderer Sippen wie in Hal 192 + 199.

Ghazzat(?) ד̄ע̄זת: Hal 373,5 „Ma'dīkarib, Sippe (Baron von) Ghazzat". Lesung unsicher; ist die bekannte Stadt gemeint, die in der Hieroduleninschrift vorkommt, so ist zu vergleichen die Sippe Dadān (s. S. 245 f.).

Ghawījat בהני ע̄וית: Hal 465,1 Name einer Familie der Sippe Ḥāfid, s. Gab'ān, Untersippe Ḥāfid S. 252.

Ghurābat ד̄ע̄רבת: ME VI, 2 „Jašraḥ'il, Sippe Ghurābat". — ME L „. . . bal(?), Sippe Gh." (es wird zu lesen sein ד̄ע̄רבת (בל) בלי). — אהל ע̄רבת: Hal 507,1 „. . . . . m, Sippe Ghurābat".

*Ghurrān ד̄ע̄רן: Untersippe von Muwaqqih, s. dort.

Ghutaib אהל ע̄תיב: Hal 386,2 „die ganze Sippe Ghutaib". Vielleicht ist das folgende וצהרן hinzuzuziehen: „die Sippen Gh. und Ṣahrān. — Der Text hat ילתיב, das unmöglich ist.

H . . . . ., . . . בנו ה: Fr 45,1 „Šafā'att Ašwa' und sein Sohn Zaidum Aiman, Sippe H . . . ." Die Ergänzung H[amdān] ist kaum zulässig; die Inschrift stammt aus der Zeit des Šamir Juhar'iš, dessen Nennung in Z. 2 f. aus dem בן י[שרם יה]נעם Z. 3 zu entnehmen ist.

Hālikum בן הלכם: Gl 904,23 (= Hal 650,2) „Sumhu'amar, Sippe Hālikum", als Zeuge unter der Verordnung, die in Ausf. 87 mitgeteilt ist.

Hamdān. Dieses gewaltige Geschlecht erscheint bald allein, bald in Verbindung mit der Sippe Bata' (s. Bata' S. 237 ff.), bald werden nur die Banū Hamdān genannt, bald Einzelpersonen mit Bezeichnung ihrer Zugehörigkeit. Ist von einem einzelnen Hamdaniden die Rede, so darf בן ה' gefasst werden als „Hamdān-Spross". Von einem einzelnen scheint in der älteren Zeit nie gesagt zu werden ד̄המדן[1]) Von mehreren

---

[1] Das ד̄המדן Gl 618,85 (v. J. 543) s. unten S 263; ד̄ת המדן „Frau von H.", angeheiratet, s. ebenda.

wird gesagt בנו המדן und אלהת המדן. — Über die Hamdaniden, die als Könige von Saba' und Dū Raidān vorkommen, s. Ausf. **11** und **12**. Aus den Zeiten, in welchen sie sich nicht im Besitze der Königsgewalt befanden, haben wir Denkmäler, in denen von ihnen als בנו המדן ohne Zusatz die Rede ist. Es ist fraglich, ob diese Urkunden sich sämtlich auf die Zeit vor ihrer Erringung der höchsten Gewalt beziehen oder ob nicht einige aus der Zeit der Unterbrechung ihrer Herrschaft stammen. Eine der wichtigsten Urkunden der nicht königlichen Hamdaniden ist CIH 287 (Gl 265), die in Übersetzung so lautet: „Die Männer (Helden), die (die Burg) Dūmahratān in Nakīl Śartān unter Dach brachten und befestigten (?), sind die Sonnenmänner (?) des Naṣrum Juha'min und die Getreuen der Sippe Hamdān. Es brachten unter Dach und befestigten Gadīdum und Ḥajan Runain, und Ilīšarah, Sohn des (Sippe) Ghaḍbum, und Haufā'att, Sohn des (Sippe) Murrān, und 'Argalum Aqraḍ, Sohn des (Sippe) Jaharum, und Wahbum, Sohn des (Sippe) Bardādum, und Kalbum (Sippe) Kaddādān, und Jašū''il, Sohn des (Sippe) Maifa'um, und Rabībum, Sohn des (Sippe) 'Azlum, und Luḥai'att, (Sippe) Faṯkān, und Zahrum, Sohn des (Sippe) Daumān, und Šams (?), Sohn des (Sippe) Qaidān, und Dausum, Sohn des (Sippe) Banjān, und Šaraḥ'il, Sippe Raimat, und Naudum der Ma'ḏanit, und Karib'aṯt Jarḥab, Sippe Dadān, und Tab'ān, Sohn des (Sippe) Tābi'um (Tubba'um), und Auslāt, Sohn des (Sippe) A'jan, und Auslat, Sohn des (Sippe) Sammān, die Muqtawīs des Naṣrum Juha'min und Getreuen der Banī Hamdān: und es setzten den Bau fort Šaraḥ'il, Sohn des (Sippe) Ḥarbum, und Rabbšamsum, Sohn des (Sippe) Malchadum, und Sa'dum, Sohn des (Sippe) 'Ammīkarib, und Ja'zil, Sohn des (Sippe) Raggāz, [und] Jašbum, Sohn des (Sippe) Sabbāḥum, Muqtawīs des Naṣrum Juha'min und Getreue der Sippe Hamdān". Wir sehen hier einen Naṣrum Juha'min umgeben von Grossen des Landes, die ihm von allem Anfang bei der Ausführung eines Baues geholfen haben oder diesen haben

vollenden helfen: sie sind bezeichnet als „Sonnenmänner des Naṣrum Juha'min und Getreue der Banū Hamdān“ Z. 1 f. und als „Garden (מקתת) des Naṣrum Juha'min und Getreue der Banū Hamdān“ Z. 10 f. und 14 f Nach dem Zusammenhange kann kaum ein Zweifel sein, dass der Naṣrum Juha'min, der da seine Getreuen aufzählt, sich als Haupt der Hamdān-Sippe betrachtet. Doch ist noch eine andere Deutung zulässig, nach welcher es sich in dem Denkmal um zwei Hamdaniden handeln würde: Naṣrum Juha'min und Ṣādiq (Ṣiddīq). Sie hat einen äussern Umstand für sich, auf welchen im *Corpus* ein, scheint mir. übermässiges Gewicht gelegt wird, dass nämlich sowohl in Z. 2 als in Z. 11 und 15 zwischen צדק und בני המרן ein Spatium gelassen ist. Nun hat aber auch den Herausgebern des *Corpus* nicht die Originalkopie Glasers vorgelegen („quum Glaseri apographum coramlapide scriptum non possideamus“), die Anordnung der Buchstaben und Worte ist daher unsicher. Nimmt man das Spatium an beiden Stellen als aus dem Originale stammend an, so kann es nur daher rühren, dass auf dem Steine auf צדק ein verwischtes oder dem Kopierenden nicht genügend erkennbares Wort folgte: das entspräche der Gepflogenheit der jemenischen Grossen, und wir hätten dann נצרם יהאמן וצדק[ם יה . . .] בנו ה': „Naṣrum Juha'min und Ṣādiq[um . . . . . .], Sippe Hamdān“. — Über die zu Hamdān gehörenden Sippen ʿAlmān, Bataʿ, Miḫjalum und Su'rān siehe S. 261. — Die Sippe Hamdān kommt in folgenden Namensformen vor:

אלהת המרן: OM 17,1 f. „Naufum Ašwaʿ und J . . . . rān, Sippe Hamdān“; die Ergänzung ist ganz unsicher; nur wird zu beachten sein, dass das אלהת statt des sonst üblichen בני hier sehr wohl deshalb gewählt sein kann, weil schon ein בנו vorherging; m. a. W. die Stifter gehörten einem Zweige der Hauptsippe an, der vor dem אה'ת genannt war und dessen Name auf רן ausging. — CIH 283 (= Hamdānī *Iklīl* 10, 73, 11) bei Müller, *Südarab. Studien* 31 [131]

„Nimrān und 'Almān und Su'rān, Sippe Hamdān". Nach CIH 282 (= Drake 4) wird herzustellen sein „Bāriqum Nimrān, Sippe 'Almān und Su'rān, (weitere) Sippe Hamdān". Die Hamdānī-Stelle, vergleichend mit OM 17,1 f. und CIH 282 (= Drake 4), 1 (s. Su'rān) betrachtet, gibt folgendes Bild: unter den zahlreichen Untersippen, die sich auf Hamdān zurückführten, befanden sich Su'rān, 'Almān, Miḥjal. Wir haben hier eine Stütze in dem Schematisieren Hamdānīs; er berichtet Iklīl 10, 74, 5 (Müller l. l.): „Rabī'a b. Bakīl zeugte Su'rān, Su'rān zeugte 'Almān", und 10, 74, 11: „'Alman b. Su'rān zeugte Maḥlam [lies Miḥjalum] ḏū la'wa al'aufa' [al'arfa'?]". Die Regel ist, dass die Untersippen chronologisch geordnet und durch ו, nicht durch בן aneinander gereiht werden (vgl. Sippe Bata' und Hamdān, nicht umgekehrt!), also in der Iklīl-Stelle CIH 283: „'Almān — Su'rān — Hamdān". Abweichend CIH 282,1 „Sippe Su'rān und Miḥjalum". Die aufsteigende Reihe ist: Miḥjalum — 'Almān — Su'rān — Hamdān. Wichtig ist CIH 282 dadurch, dass die Doppelsippe Su'rān — Miḥjal als „die leitenden Männer (אקול) des Stammes Bakīlum, Teilstamm Sippe Raidat" dargestellt wird (Z. 1 f.). Das ist deshalb befremdend, weil Hamdān, von dem doch Su'rān und Miḥjal Untersippen sein sollen, zum Stamme Ḥāšīdum gehört, und dieser dem Stamme Bakīlum feindlich ist. Es bleibt nur der Ausweg, dass es einen Zweig von Hamdān gab, der sich zu Bakīlum hielt, die Linie Miḥjalum-'Almān-Su'rān [1]), und einen andern, der sich zu Ḥāšīdum hielt, die Linie Bata'-Hamdān. Es ist immer zu beachten, dass

---

[1]) Den Späteren gestaltete sich das als direkte Abstammung von einem Ahn Bakīlum mit einem Mittelgliede Rabī'a, daher Hamdānīs 'Almān b. Su'rān b. Rabī'a b. Bakīl (s. oben). — Die Angabe Hamdānīs (10, 74, 11) von einem „Miḥjalum Ḏū La'wa" ist wohl nur so zu verstehen, dass der Genealoge die Sippe Miḥjalum in Bait La'wa (s. Bekri) lokalisierte, und wir haben nicht nötig, einzig auf diese Autorität hin, eine Sippe La'wa zu konstruieren.

die Anlehnung an einen Stammvater Hamdān wahrscheinlich fiktiv ist, und dass solch künstliche Genealogie sehr wohl an zwei verschiedenen Punkten geschaffen sein kann; es ist dabei vorausgesetzt, dass Hamdān im Volke als Name eines alten Helden oder Fürsten lebte.

בן (בני) המדן: die Hauptstelle für die Vorzeit der Hamdaniden dürfte die wichtige Inschrift CIH 287 (Gl 265) sein, die schon oben S. 259 besprochen und übersetzt ist. — CIH 107 (Gl 76 + 86) „..... und ... lil, Familie A'jan, Hörige der Banū Hamdān"; vgl. hier unter A'jan. — CIH 340 (= Gl 1231,2), 1 f. „..... Juharchim und seine Söhne Šaraḥ'il Jaghnam und Rabbšamsum ..... und Ilīrabb, Sippe Ghanm und Raimat, Hörige der Sippe Hamdān"; ebenda 3 „und unter dem Schutze ihres Herrn Šāriḥum Aiman, Sippe Hamdān und [seiner Söhne]". — CIH 300 (= Gl 1077 = Wien 18), 3 „[Ham]dān"; diese Stelle der in der Hauptsache ursprünglich mit CIH 340 gleichlautenden und aus ihr zu ergänzenden Inschrift entspricht dem „unter dem Schutze ihres Herrn Šāriḥum Aiman, Sippe Hamdān" von CIH 340,3. — CIH 303 (= Gl 272), 1 ff. „Asadum Juha .....[1]) [Sippe] ....., Hörige der Sippe Hamdān .... [unter dem Schutze] ihres Herrn Šāriḥum Aiman [, Sippe Hamdān]". — CIH 306 (= Gl 863), 6 f. „ihrer Herren, [der Sippe] Hamdān". — Gl 885,3 „[unter dem Schutze ihres Herrn] Šāriḥum Aiman, Sippe Hamdān, und seiner Söhne". — CIH 305 (= Hamdānī, Iklīl 8, 27, 16 und 10, 6, 9 bei Müller, Südarab. Stud. 23 und 25) „Auslāt Rāfišān, Sippe

---

[1]) Derenbourg ergänzt Juhaḥmad mit Bezug auf CIH 300 (s. oben) und das Monogramm zu CIH 303; aber in CIH 300 wird nur ein Rabbšamsum Juhaḥmid genannt (die Buchstaben יה lassen zahlreiche andere Ergänzungen zu) und das Monogramm wird kaum den Namen des Hörigen enthalten, auch ist seine Deutung unsicher; es wird vielmehr den Namen des Herrn darstellen: שרחם המדן (zu ש findet sich der Ansatz unten links, das ה war wohl in dem fehlenden untersten Teile angebracht

Hamdān". — CIH 290 (= Gl 862), 7 f „..... [Sippe Ha]mdān". — CIH 350 (= OM 9), 10 f. „seine Herren, die Sippe Hamdān", und Z. 16 „die Gunst ihrer Herren, der Sippe Hamdān". — Nicht sicher ist die Erwähnung der Sippe Hamdān in CIH 276,1 „..... und Rabbšamsum Aẓlam .... [Sippe Hamdā]n"; das *n* kann nicht als genügende Begründung dieser Ergänzung angesehen werden, so lange nicht Rabbšamṣum Aẓlam als Hamdanide nachgewiesen ist. — Prid 4,5 f. „die Gunst seiner Herren, der Sippe Hamdān". — Mit einiger Sicherheit darf auf den Hamdaniden Šāriḥum Aiman bezogen werden CIH 231 (= Gl 77) Šāriḥum Aima[n", und CIH 303 (= Gl 272), 1–3 „Asadum Juha ...., Hörige der Sippe Hamdān, ... ihren Herrn Šāriḥum Aiman", und einen Sohn dieses Šāriḥum Aiman werden wir finden dürfen in CIH 158,1 „ .... n Jagʿar, Sohn des Šāriḥum". — CIH 2 (= Gl 16 = Louvre 10), 16 f. und Mars 2,13 f. OM 7,7 „die Gunst ihrer Herren, der Sippe Hamdān". — Gl 825,26 und Mars 2,9 „ihre Herren, die Sippe Hamdān". — OM 8,19 ff. „die Gunst ihrer beiden Herren .... l Juharḥib und seines Bruders ʿAlhān, Sippe Hamdān". — OM 15,1 f. „..... mān, Sippe Ham[dān beschenkte und belehnte] seine Hörigen Ilīkarib und seine Söhne [Maʿdikarib und Našaʾ]karib und Saʿadšamsum, Sippe Zuʾdum aus dem Stamme Ḥāšid, die Hörigen der Sippe [Hamdān];" Z. 5 „Sippe Hamdān", vgl. unter Bataʿ und Hamdān S. 241.

דֿהמדן: Gl 618,85 „Herr von Hamdān", unter den Qailen, die mit Abraha gehen. Man erwartet einen Namen vor דֿהמדן. Abraha begnügt sich aber zu schreiben: „Der von Hamdān".

דֿת המדן: CIH 289 (= Gl 267), 9 „Qailkah[al], Baronin Hamdān"; nicht „oriunda a Hamdāno", sondern hineingeheiratet; ob sie בנת המדן ist oder nicht, ist nicht zu erkennen; dazu kommt, dass Z. 22 die Qailkahal ausdrücklich als אֿתת „Gattin" eines Hamdaniden bezeichnet ist.

Die Überzeugung Mordtmanns (OM S. 8), „dass weitere Untersuchungen das Resultat liefern werden, dass die berühmten Tubbaʿs der Himjaren nichts weiter als hamdanidische Fürsten auf dem himjarischen Throne sind“, kann ich nicht teilen. Wir kennen jetzt eine Anzahl Tubbaʿs aus den Inschriften (s. Ausf. **117**), bei keinem findet sich ein Hinweis auf die Zugehörigkeit zur Sippe Hamdān. Malikīkarib Ḏū Hamdān der islamischen Tradition (s. Kremer, *Sage* 76), beweist nichts. Denn Malikīkarib regierte etwa vier Jahrhunderte nach der Glanzzeit der Hamdaniden, und damals gab es wahrscheinlich דהמדן (אלהת המדן) als eine neue Sippe, die mit den alten Hamdaniden nichts zu tun haben. Deren Charakter ist der des plötzlich aufsteigenden Sternes, der kurze Zeit leuchtet und schnell erlischt. Ich vermute, dass die altsabäische Dynastie, als sie sich erholt hatte und in den Söhnen des Fāriʿum Janhab wieder Männer gefunden, mit der Sippe Bataʿ-Hamdān vollständig aufräumte, und dass alle, die mit ד (אלהת) erscheinen, der späteren Hamdān-Sippe angehören, und dass die Berichte der islamischen Genealogen, die natürlich nicht unterscheiden, sondern alle Hamdāns in einen Topf warfen, sich auf die späte Sippe beziehen. Ob die Tubbaʿs aus dieser stammen, entscheide ich nicht. Ich mache aber auf folgende Tatsachen aufmerksam: 1. die mit Ḏū Nuwās endigende Tubbaʿ-Dynastie ist gegen ihr Ende jüdisch und wird deshalb von den Romäern-Äthiopen beseitigt, 2. ein Ḏū Hamdān ist Parteigänger des Äthiopen Abraha; ich schliesse daraus, die Tabābiʿa waren nicht Ulāt Hamdān „Sippe Hamdān“.

Haur (Hawār?) דהור: Hal 199,5 f. „von der Grenze oberhalb der משרת der Sippe Haur“ oder „von (an) der oberen Grenze die משרת“ usw.

Huzam בנו הזם: CIH 180 (= Gl 164): „. . . . . und H . . . . und sein Sohn Luḥaiʿatt. Sippe Huzam des [Stammes] Ḥumlān“.

Ḥadat̲ חדת: Hal 374,2 = 401,2 „Jat̲aʿkarib, Sippe Ḥadat̲". — Vgl. das zu Saʿdʾil Ausgeführte.

Hâniʾ בני הנא: Familie der Sippe Dābir, s. Dābir S. 245.

Haufāʿat̲t בני הופעתת: Familie der Sippe Nait̲, s. unter Nait̲.

*Ḥadbar חדבר: Untersippe von Gabʾān, s. Gabʾān S. 252.

Ḥaḍanān חצנן: Louvre 24,5 „ihr . . . ., Sippe Ḥaḍanān".

Ḥaḍʾar חצאר: Hal 255,4 „bis zum Taẓwar (Taẓauwur), das gebaut hatte die Sippe Ḥaḍʾar (Der von Ḥaḍʾar)". Da diese *s*-Inschrift ebenso wie Hal 192 + 199 aus Berāqiš stammt, so dürfen wir annehmen, dass wir es hier mit derselben Sippe Ḥaḍʾar zu tun haben, die wir nach Hal 192,1 ff. als Untersippe von Gabʾān ansehen dürfen; vgl. das unter Gabʾān S. 254 Ausgeführte.

Ḥaḍrān חצרן: Hal 661,1: „Riʾābum Sippe Ḥaḍrān". Man denkt an Chaḏrān die Untersippe von Gabʾān, s. S. 252, aber das ח ist deutlich und da der Stamm חצר sonst gut belegt ist, ist die Zusammenwerfung bis auf weiteres abzulehnen.

*Ḥāfid חפד: Untersippe von Gabʾān, s. Gabʾān S. 252.

Ḥaiẓum (Ḥaijiẓum) בן חיטם: CIH 81 (Os 10), 1 „ʿAbdšamsum, Sippe Ḥaiẓum"; Hörige der Sippe Martadum, wie sich aus Z. 10 f. ergibt.

Ḥannān בנו חנן: CIH 111 (= Gl 90), 1 f. „Haʿān und Haufān und Liḥjān und Ḥajāwum und Raʾbān, Sippe Ḥannān". Die Lesung ist unsicher, auch die Aussprache. — Vielleicht ist hieher zu stellen אחנן: OM 1,2 „Banū Ausʾil, die Ḥananiten"; vgl. Ausʾil S. 235 und 29 a. E.; dann ist Ḥannān Ethnikon.

Ḥarbum בן חרבם: CIH 287 (= Gl 265), 12 „Šaraḥʾil, Sippe Ḥarbum". Diesen Namen durch חרבם zu er-

setzen, wie es in der Herstellung der Inschrift S. 299 und in der Übersetzung (*Ḥarīmi*) geschehen, liegt kein Anlass vor. Die Heranziehung der Namen חרם und יהרמאל in der minäischen Inschrift Hal 504,1 ist abzulehnen.

Ḥāriṯ Sākitān אהל חרת שכתן: Hal 145,1 ff. „Halkījafa', Sohn des 'Ammī'ahar, gehörig zur Sippe (ראהל) Ḥāriṯ Sākitān". Seltsam ist 1) das Vorkommen des Sippennamens mit אהל in einer sabäischen Inschrift[1]. 2) die Form des Sippennamens, etwa = حارث الساكت.

Ḥašag בן חשג: Reh 1/4/5,9 f. „das Urteil, das verlautbart (gesprochen?) hat Jaqmān Hālik'amr, Sohn des Tubba'karib, Sippe Ḥašag. und seine Amtsgenossen".

Ḥazfarum בן חזפרם: Gl 904,21 f. (= Hal 51.22 + Hal 650,1) „Halak'amr, Sippe Ḥazfarum und 'Ammī'amr, Sippe Ḥazfarum", als Zeugen unter der Verordnung, die in Ausf. 87 mitgeteilt ist. — Prid 6 (ZDMG 26,431 No. IX) „Ummīṯawan (? Amaṯṯawan'), Hörige der Sippe Ḥazfarum". — Der 1,3 f. „als auszog Tubba'karib gegen die Sippe Ḥazfarum": hier wird die politische Stellung der Sippe Ḥazfarum beleuchtet: ein Anhänger des Königs von Saba' und Ḏū Raidān Damar'alā Jahbar aus der Ṣirwāḥ-Dynastie zieht gegen die Ḥazfarum. d. h. diese stehen auf der feindlichen Seite[2]. — CIH 73 (= Os 1), 9—11 „im Jahre des 'Ammīkarib. Sohnes des Sumhukarib. Sippe Ḥazfarum von Taṯauwurum"[3]. — CIH 99 (=

---

[1]) Ein Ausweg ist die Deutung: „Halkījafa', Sippe 'Ammī'ahar [vgl. S. 228f unter 'Ammīrata']. Obersippe Ḥāriṯ Sākitān.

[2]) An der Übersetzung von בעם durch „gegen" konnte von Anfang an kein Zweifel sein. und es ist zu verwundern. dass Lidzbarski durch die falsche Übersetzung der ersten Ausgabe sich verleiten liess. es als „mit" zu fassen. Wenigstens sah er. dass es sich bei בן חזפר um die ganze Sippe handelt; die Schreibung בן statt בני in solchem Falle ist sehr häufig.

[3]) An der Fassung von בן חזפרם als „Sippe Ḥazfarum" ist nicht zu deuteln, dagegen ist דתתורם zweifelhaft. Neben der Fassung „von Taṯauwurum". als sollte diese Sippe Ḥazfarum oder

Gl 131), 7 „im Jahre des Wadad'il, Sohnes des Ḥajāwum, Sippe Ḥazfarum". — CIH 282 (Drake 4), 6 f „im Jahre des Biʿaṯtar, Sohnes des Maʿdīkarib, Sippe Ḥazfarum". Aus den letzten drei Stellen sieht man, dass die Familie oft das Eponymat hatte[1]), aus der Stelle Gl 904,21 f. in ihrem weiteren Verlauf, dass Männer der Sippe neben einem Maqariden (s. unter Maqār) als Zeugen unter einer wichtigen Staatsurkunde figurieren; das genügt schon zur Beantwortung der Frage Derenbourgs: „Étaient-ils une famille privilégiée?" (Rev. Assyr. VI, 127). Es ist auch von ihm nicht beachtet, dass die Familie Ḥazfar eine der acht Kur-Familien ist, die in der Himjarischen Qaside genannt sind, und die D. H. Müller ZDMG 29,621—628 behandelte. — הֿחזפרם: Hal 615,17 „Sippe Ḥazfarum"; der Zustand der Kopie lässt nicht erkennen, ob Personennamen genannt waren; das הֿ wird sich daraus erklären, dass die Inschrift aus sehr später Zeit stammt, in der das הֿ für die Adelssippen allgemein war. Die Sippe scheint besonders hochmütig gewesen zu sein, vgl. تحزفر in der Bed. تعظم, belegt ZG 29,620.

Ḥimjarum בנו[חמי]רם: von Derenbourg eingeführt

---

auch ʿAmmīkarib dadurch näher bestimmt werden, ist auch die andere möglich: „Sippe Taṯauwurum", so dass die Sippen Ḥazfarum und Taṯauwurum beide als Sippen des ʿAmmīkarib angegeben werden, sei es, dass die eine ein Zweig der andern ist, sei es, dass er der einen nur affiliiert ist.

[1]) Nicht das Eponymat von Ḥazfarum darf bis auf Weiteres in Anspruch genommen werden für den Nabaṭ'il Sohn des ʿAmmīʾamr CIH 90 (= Os 26), 10. Die Annahme zur Stelle, dass auf ʿAmmīʾamr nichts gefolgt sei („hunc versum integrum esse pro persuaso habemus"), ist ebenso unrichtig wie die in Rev. Assyr. VI, 127 ausgesprochene, dass aus Hal 650,1 zu restituieren sei „ben hazfarum"; denn ʿAmmīʾamrs gab es nicht bloss in der Sippe Ḥazfarum. — Ganz phantastisch ist die Ergänzung CIH 269 (= Gl 253), wo die geringen Spuren nicht den geringsten Anlass zur Aufstellung eines ʿAmmīkarib b. Sumhukarib b. Ḥazfarum geben und die Bemerkung zu Z. 7 über einen Wadad'il filius Haiwi filii Amkarībi filii Ḥazfari in CIH 99,7 unverständlich ist

CIH 140 (= Gl 119), 14 „seine [des Gottes Rimmōn] Diener die Sippe Ḥimjarum“. Aber aus der Analogie des gesamten Inschriftenwesens ist leicht zu erkennen, dass am Schlusse von Gl 119 für die Sippe gebetet wird, der der am Anfang genannte Stifter angehört. Wenn durch eine keineswegs sichere Ergänzung in Z. 1 für diesen der Titel קיל חמי[רם konstruiert wird, so spricht gerade diese Konstruktion gegen die Schaffung einer Sippe Ḥimjar in Z. 14.

Ḥumaij דחמי: Hal 423,4 f. „im Kabirate des Ḥamā'aṯt, Sippe Ḥumaij“.

Ilīsa'ad אלשעד: Hal 152,15; vgl. Chālī'aṯt S. 243.

Jabrān דיברן: Hal 596,1 ff. „'Ammī'amr, Sohn des Abī'amr, Sippe Jabrān, Freund (מוד) des Sumuh'alā und des Jaṯa''amr, Sippe Bata'“. Vgl. unter Bata'. — Beachte den Ortsnamen Jabrīn in Nordsyrien (Jaq 6,1006).

Jadūm בנו ידם: CIH 2 (= Gl 16 = Louvre 10), 1 ff. „Ha'ān Aśwa' und seine Söhne Karib'aṯt und Ḥajāwum und Luḥai'aṯt, Sippe Jadūm“; ebda 4 f. und 7 „Sippe Jadūm“. Da die Weihenden in Z. 16 f. um die Gunst „ihrer Herren der Banū Hamdān“ bitten, so dürfen sie als Hörige der Sippe Hamdān angesehen werden.

Jaf'ān דיפען: ME IX, 6 ff. „im Monat [. . . . . des Jahres des . . . . .], Sohnes des Aus [Sohnes des . . . . .], Sippe Jaf'ān. — ME XI 8 „. . . . . . Sippe] Jaf'ān, Kabīr von Ma'īn in Dadān“; das soll wohl heissen: Kabīr (Statthalter) der nordarabischen Landschaft Ma'īn (Ma'ān) in Dadān, der Hauptstadt dieser Landschaft. — ME XIX, 8 „Ḥamjān (Ḥumaijān?), Sippe Jaf'ān“, vielleicht Eponym wie IX, 6: derselbe Name auch in den Graffiti LVI und LVII. — ME IX „Ḥajāw, Sippe Jaf'ān“. — ME LXIV „Ḥaḏar (Ḥāḏir) Sippe Jaf'ān“. — Gl 1155 (= Hal 535), 1 „'Ammīṣaduq, Sohn des Ḥamā'aṯt, Sippe Jaf'ān, Kabir von Muṣrān und Ma'ān Muṣrān“. Diese Inschrift beleuchtet scharf die Inschriften aus Al'olā und sie zeigt uns die beiden Barone Jaf'ān

und Dafgān inmitten ihrer Tätigkeit, selbst berichtend von ihren Grosstaten; sie zeigt, wie diese Familie sich dort grosse Interessen geschaffen hatte, wodurch sie ihre Stellung in der Heimat stärkte; man kann nun wohl in ME XI das Kabirat eines Jafʿān finden, ohne darin zugleich das Eponymat zu finden. — Hal 520, 1 ff. „und ʿAmmījadaʿ und ʿAmmīkarib, Söhne des Ḥamāʿaṯt, Sippe Jafʿān . . . . . Nachkommen des Maʿdīkarib, Sohnes des Ilījafaʿ Jāṯiʿ Königs von Maʿīn“; danach war die Sippe Jafʿān mit dem königlichen Hause verwandt (vgl. S. 130). Dass der in Hal 520 genannte Ḥamāʿāṯt mit dem Vater des ʿAmmīṣaduq identisch sei, zwingt nichts anzunehmen. — Hal 564,2 „Wadadʾil, Sippe Jafʿān, Kabir . . . .“. — Hal 567 „und bei Wadadʾil, Sippe Jafʿān, Kabir von . . . .“ Vielleicht gehört hierher auch Hal 553,1 „ʿAmmījadaʿ (?), Sippe J . . . . .“. — אהל יפען: Hal 529,1 „und seine Söhne Ilīʿamad und Wadadʾil, Sippe Jafʿān“. — Hal 530,2 „welche gebaut hatten ihre Oheime, Sippe Jafʿā[n“ [1]). — Dahingestellt muss bleiben, ob die Sippe ihren Namen von der Ortschaft Jafʿān hat, die in den *s*-Inschriften und in den *h*-Inschriften vorkommt. In Hal 520,15 heisst es: „Jafʿān und Hirrān und Achbaṯʾaman und Ja[til?]“, doch ist die Erwähnung der Sippe Jafʿān in derselben Inschrift (s. oben) nicht notwendig damit in Verbindung zu bringen. Hal 206 lautet: „Šabʿān und Jafʿān und Jaʿūd“; das sind vielleicht ebenso Namen von Schlössern, wie unzweifelhaft יפען Name eines Schlosses (בית) ist in CIH 256 (= Gl 235), wo die Schlossbesitzer einen andern Sippennamen haben; vgl. auch das von mir ZAss XXI, 11 f. zu Louvre 27 Bemerkte — Hal 477, 1 f. „Chālījadaʿ und seine Söhne, die Nachkommen des Maʿdīkarib, Sippe Jafʿān; vgl. das S. 172 Ausgeführte zu Hal 520,1 f., dessen Text in seiner Anordnung mit בהני מעדכרב . . . דיפען eine nicht unwichtige Abweichung von dem בהני מ׳אהל יפען hier zeigt.

---

[1]) Seltsam ist die Form אהלם יפען[. Es scheint mir nicht unmöglich, dass zu lesen ist אהל דיפען.

Jaharum בן יהרם: CIH 287 (= Gl 265), 4 f. „und ʿArgalum[1]) Aqraḍ[2]), Sippe Jaharum“. Als Personenname (wahrscheinlich in einer Hörigen-Familie) findet sich Jaharum CIH 205 (= Gl 189), 2.

Jakrab ד̄יכרב: Hal 412,1 „Ilīwa]hab, Sippe Jakrab“. Der Namen-Charakter ist zweifelhaft.

Jalʿab ד̄ילעב: Bardey 3 (= RES 456; Fälschung?) „Jašraḥʾil, Sippe Jalʿab“: der Name hat nichts mit מלעב CIH 37 (= Gl 302) zu tun.

Jalqaṭ בן ילקט: CIH 226 (= Gl 210), 1 f. „Wahbšamsum Jazīd, Sippe Jalqaṭ, Muqtawī des Saʿdʾauwām Nimrān, Sippe Bataʿ hat's errichtet“. Die Zusammenstellung des Namens mit der Stadt לקט (*Corpus*) ist gegenstandslos. Ich vergleiche den Sippennamen ילקט̄ (minäisch) in Hal 233,3 ff. (Hierodulenliste).

Jalqaẓ אהל ילקט̄: diese Sippe scheint nicht ohne Nennung einer Untersippe vorzukommen.

Untersippe:

*. . . . ., ... ד̄: Hal 233,3 ff. (Ho 190,9) „Hāniʾ Sohn des Ḏiʾāb Sippe . . . . . von der Sippe Jalqaẓ brachte dar und weihte Tibāʾ (Tābiʾ) aus Mi[ṣr]“. — Hal 470 „Sippe Jalqaẓum“. Bei der Form *jafʿal* befremdet die Mimation. Ist 470 richtig kopiert, so wird auch das ילקט̄ש des Textes Hal 233,4 in ילקט̄ם zu ändern sein.

Jaltajib s. Ghutaib S. 258.

Jamanāt ד̄ימנת: Gl 1155,2 (Hal 535,12 f.) „aus dem Kriege, der bestand zwischen Dem von Jamanāt und

---

[1]) Beachte dieses deutliche Beispiel der *r*-Dissimilatio. Im *Corpus* ist ערגל als Erweiterung von עגל ʿIgl Louvre 9 angesehen und syr ܥܘܓܠ = ܥܓܠ herangezogen. Unser ערגל wird zu einem ʿggl zu stellen sein.

[2]) Im *Corpus* ist אקרב für אקר̄ץ eingesetzt mit Rücksicht auf die bekannte Wendung ד̄רחק וקרב (z. B Os 20) Was der Beiname hier mit jener Formel zu tun haben soll, ist unerfindlich. Es liegt kein Anlass vor, אקר̄ץ zu ändern.

Dem von Ša'māt"; an eine Gleichstellung mit dem Gegensatz von *aljaman* und *aššaʾm* im nordarab.-islamischen Sinne ist nicht zu denken[1]; wir dürfen allgemeine Termini der Ortsbezeichnung nicht in die Enge einer Mode zwängen. Nicht einmal das können wir sicher sagen, dass unser *jamanāt* identisch ist mit dem *jamanāt* in dem Prunktitel „König von Saba', Ḏū Raidān, Ḥaḏramōt und Jamanāt", der ca. 800 Jahre später auftritt (vgl. S 170). Wo das Gebiet gelegen hat, in das zwei Sippen sich so teilten, dass die eine „Die vom Süden", die andere „Die vom Norden" sich nannte[2], wissen wir nicht.

Janūf? ?דינף?: Hal 199,6 „an der Grenze von Ḏirāʿ(?) das מיפר der Sippe Janūf". Der Text hat מנף. Man erwartet aber nach מיפר den Namen der besitzenden Sippe, wie bei Haur, ʿAmām, ʿAšār.

Jašūl בני ישל: CIH 345 (= Louvre 25) „Ha]rbum und ʿAqrabān, Sippe Jašūl, Hörige . . . . . . bei Taʾlab Rijā]mum, Herrn von Qadumān, und im Schutze ihrer [Herren . . . . .". — Es ist nicht zu entscheiden, ob jašūl, jašīl oder jašull zu lesen ist; nordarab. بنو الشاول Dor 257 und der Monat شوّال (daneben massenhaft andere Ableitungen des Stammes) sind keine Argumente; doch sei das seltsame Zusammentreffen beachtet, dass wir hier einen „Aqrabān" aus der Sippe Jašūl haben: ist *ʿaqrabān* „der Skorpion", so liegt Beziehung dieser Namengebung nahe zu *šaula*: الشَّوْلَة ما تشول العقرب من ذنبها

---

[1]) Schon deshalb nicht, weil sie in diesem durch das Ḥiǧāz getrennt sind, hier aber ersichtlich von zwei sich befehdenden Nachbarn die Rede ist. In der späteren Dreiteilung Šaʾm-Ḥiǧāz-Jemen spiegelt sich wohl die alte nordarabisch-beduinische Vorstellung wieder; wie weit in der Bezeichnung des Südlandes als *aljaman* das *jamanāt* im Titel der Tabābiʿa mitgewirkt hat, bleibe dahingestellt (vgl. Ausf. **117**).

[2]) Solche Benennung scheint banal; die Territorialherren werden ursprünglich andere, schärfere Namen geführt haben: möglich auch, dass „Der vom Norden" und „Der vom Süden" nur nichtachtende Bezeichnung der andern ist, die von ihnen litten, statt des wahren Sippennamens.

„*šaula* ist der Schwanzteil, den der Skorpion bewegt“.

Jatil דיתל: Gl 1155,3 (Hal 535,21) „und bei ihrem (des Königs und seiner Verwandten) Stamm Ma'īn und Ḏū Jatil“; die Beziehung von „Stamm“ auch auf Ḏū Jatil ist zweifelhaft; ich halte Ḏū Jatil für ein neues Element, obwohl man erwartet „und bei Ḏū J.“. doch bleibt mir verborgen, was hier die Sippe(?) soll. — Hal 188,10 „ganz Ma'īnum und Ḏū Jatil“, auch hier ist der Sippencharakter von Ḏū Jatil unwahrscheinlich. — Hal 432,4. 436,2. 574,3 „und Ḏū Jatil“ und Hal 506,3 „und Ma'īn und Ḏū Jatil“ in nicht erkennbarem Zusammenhange. — Vgl. Ausf. **69a** unter Jatil.

Jaṯrān אהל יתרן: Hal 462,4 „die Schlösser der Sippe Jaṯrān“. Vielleicht ist das folgende ומאפי hinzuzuziehen und zu übersetzen: „der Sippen Jaṯrān und Ma'faj mit ihren Begrenzungen“. — Die Lesung ist nicht sicher.

Jaṯmut (Jaṯāmat) דיתמת: siehe die Ausführungen über Ja . . mat, Untersippe von 'Aqab S. 229 f.

Jaz'an דיזאן: Ḥiṣn Ghurāb 2: „Baron Jaz'an“. — Wahrscheinlich ist dieser Sippen-Name auch zu suchen in dem אזאנן Gl 618 (vom J. 543), 16—18: (und mit ihm [dem Rebellen Jezīd] waren . . . . .) und die Jaz'aniden, die Qaile, Ma'dīkarib, Sohn des Sumaifa', und Ha'ān und seine Brüder, Sippe Aslam“. Es wird sich kaum mehr sicher entscheiden lassen, ob das בנו אשלם auch zu Sumaifa' gehört oder nicht[1]). Es genügt uns, dass wir Sumaifa' aus andern Berichten kennen. Er ist sehr wahrscheinlich der Grossvater des Saif Ibn Ma'dīkarib Ḏū Jazan (= Jaz'an), der die Perser gegen die Abessinier ins Land rief (575; vgl. oben S. 48 und Ausf. **129**) und damit bewies, dass er den Hass des

[1]) Es ist zu beachten, dass die arabischen Genealogen Saif Ibn Ḏū Jazan einen Sohn des Aslam nennen, der durch 21 Glieder auf Alhumaisa', Sohn des Ḥimjar, zurückgeführt ist; s Wüstenfeld, Genealog. Tabellen 3.

Grossvaters und Vaters gegen die Eindringlinge aus Afrika geerbt hatte. Ob er identisch ist mit dem Sumaifaʿ Ašwaʿ von Ḥiṣn Ghurāb 1 bleibe dahingestellt. — Über die Jazʾaniden Haʿān und seine Brüder, Sippe Aslam s. unter Aslam (S. 233). — Seltsam ist, dass ein Jazʾanide der Gegenpartei angehört: Gl 618,86 wird unter den Qailen, die mit Abraha gehen, genannt „ʿAlsam, Sippe Jazʾan". Das wäre dann ein Überläufer.

Juhafriʿ בנו יהפרע: CIH 72 (= Os 5), „auf dass es wohlergehe der Sippe Juhafriʿ". Der Name fand sich unzweifelhaft auch im jetzt fehlenden Eingange der Inschrift[1]). Vgl. das von mir über die Erwähnung des Sippennamens am Anfang und am Ende der ʿAmrān-Tafeln Ausgeführte OLZ 1907 Sp. 311. Die Sippe Juhafriʿ waren, wie aus Z. 3 der Inschrift hervorgeht, Hörige der Sippe Martad.

Juhazhim ד̄יהזחם: Reh 7,1—3 „. . . . . und Hautarʿatt [. . . . und Ka]ribʿatt Juhaqbil, Söhne des Taṣaḥ, [Sippe] Juhazhim". Die Ergänzung des ד̄ ist unbedenklich. Eine Beziehung, zwischen den Namen Juhazhim und Juhaqbil anzunehmen (Müller ZG 30,693) ist gekünstelt.

Kaddādān כדדן: CIH 287 (= Gl 265), 5 „Kalbum Kaddādān", einer der Garden des Hamdaniden Naṣrum Juhaʾmin; die Zuweisung zu den Sippennamen ist zweifelhaft; vgl. Ausf. **31** unter Kaddād.

Kalāʿān ד̄כלען: Gl 618,85 „Sippe (Herr von) Kalāʿān", unter den Qailen, die mit Abraha gehen. Man erwartet einen Namen, doch begnügt sich Abraha zu schreiben „Der von Kalāʿān", wie „Der von Šaulamān" usw. — Der Name findet sich als ذو الكلاع bei den nordarabischen Autoren; s. z. B. HQ 109 u. oft. —

---

[1]) Nur wird man nicht mit dem *Corpus* ergänzen dürfen יהפרע ובניהו; denn ist auch יהפרע als Personenname belegt und sein Vorkommen als Sippenname zunächst befremdend, so wird man doch nach Analogie kaum anders ergänzen dürfen als etwa ..... ובניהו בנו יהפרע

Ḥiṣn Ghurāb 2 „Sumaifaʿ Ašwaʿ und seine Söhne Šurahbiʾil Jakmul und Maʿdīkarib Jaʿfur, Familie Luḥaiʿat Jarḥam, Sippe Kalāʿān". — Nach Masʿūdī 4,178 besass der Häuptling des Stammes D̲ulkalāʿ, der sich unter Abū Bekr als einer der ersten an der syrischen Invasion beteiligte, an tausend Sklaven. Es ist kennzeichnend, dass der Jemener so eifrig gegen Syrien ist: es ist der alte Hass gegen das Romäerland mit seiner Raubpolitik, der jeden Nationalen beseelen musste.

Kalbat (Kulābat) בני כלבת: CIH 91 (= Os 19), 1f. „Wahbum und seine Brüder, Sippe Kalbat". — In OM 37,1f. mit Mordtmann כלבת zu lesen, erscheint bei der Deutlichkeit des ת auf der Tafel unzulässig. Doch ist das Spekulieren unnötig, denn OM 37 ist, gegen Mordtmann, *Himjar. Denkm. Berlin* 40, eine Fälschung: Die Gruppe עבדהמו בני אלית ist eine sprachliche Unmöglichkeit, wie auch sonst der Text eine sinnlose Zusammenstellung von Worten zeigt.

Kalbum בן כלבם: Hal 155,1ff. und 156,1ff. und 158,1ff. „ʿAmmīʾanas, Sippe Kalbum, Kabīr von Nahtān (?), Höriger des Watarʾil"; vgl. S. 180, wo Anm. 4 zu schreiben ist: [aus der Familie Kalbum]; ich halte jetzt die Auffassung des Kalbum als Sippenname für wahrscheinlich.

Karībum בן כרבם: Gl 904 (Hal 51), 20f. „Sumhukarib, Sippe Karībum" als Zeuge unter der Verordnung, die in Ausf. 87 mitgeteilt ist. — Unsicher ist die Ergänzung von בנו כר zu בנו כרבם in CIH 90 (= Os 26), 2; siehe darüber unter Mart̲adum S. 285.

Katīlum בני כתלם: Der 1,13 „und möge Almaqah seine beiden Diener Tubbaʿkarib und Abīkarib, Sippe Katīlum beglücken mit Wohlbehagen und mit vollem Gelingen und mit der Gunst ihrer beiden Herren D̲amarʿalā Juhabirr, Königs von Sabaʾ und D̲ū Raidān, Sohnes des Jāsirum Juhaṣdiq Königs von Sabaʾ und D̲ū Raidān". D̲amarʿalā ist 7 S. 159.

Kat̲ībum בני כתבם: CIH 88 (= Os 16 = BM 20),

1 f. „Jašūf und seine Brüder und ihre Söhne, Sippe Katībum, Hörige der Sippe Martadum“.

Lachdum דלחדם: Louvre 18 (= Prideaux 7), 1 „b'amr Dū Lachdum verfertigte“ usw. Da der bustrophedon geschriebene Stein oben unvollständig ist, hindert nichts, als Schluss der vorhergegangenen Zeile anzunehmen כר und den Namen Karib'amr zu erkennen. In der älteren sabäischen Zeit ist die ד-Titulatur nicht auffällig; sie hat sich übrigens in dieser Familie, scheint es, bis in die Hamdān-Periode gerettet, denn wir finden einen „Rabbšamsum, Sippe Lachdum“ in CIH 287 (Gl 265), wenn nämlich בן דלחדם statt בן מלחדם zu lesen ist (vgl. hier unter Malchad). Die Übersetzung Derenbourgs „par ordre (באמר) de celui qu'il a servi“ (דל als pr. rel.) fällt danach aus. Man sieht, dass die Beachtung der sozialen Verhältnisse der südarabischen Frühzeit der Ergänzung und Deutung der Denkmäler nützlich ist[1].

Lughaij דלעי: Hal 253,11 „Sa'd'il, Sippe Lughaij“ (Text דלולי). — Hal 210,1 „Sa'd'il, Sohn des Chālid, Sippe Lulaij. Die Änderung in Lughaij ist unbe-

---

[1] Ich behandelte die Inschrift in „Die Südarabischen Inschriften Louvre 15—29“ ZAss. XXI, 4 f. Seitdem wurde sie neu, herausgegeben von Derenbourg in RÉS 647. Die unmögliche Deutung „par ordre de celui qu'il a servi“ ist aufgegeben, aber die Lesung des auch von mir neben כר]באמר angesetzten א]באמר als A[boū'amīr ist abzulehnen, da in Namen mit אב + x zu lesen ist abī . . . ., und die andere Lesung „באמר Boū'amīr, avec aphérèse“ ist eine nicht belegte Konstruktion, denn die Beispiele בשלם Hal 187,1 und בעתתר Fr 54,1 gelten nicht (lies Bāsilum und Bi'attar, vgl. S. 181). Abzulehnen ist die Änderung von דלחדם in דלחמם „le Lakhmide(?)“: die Lachm haben hier so wenig etwas zu suchen wie in Louvre 14,6, dessen לחמם nach RÉS 641 „recouvre peut-être ד]לחמם 'le Lakhmide'“. Ich halte die Lachm für eine beduinische Sippe des Jemen, die nichts mit den Herren-Geschlechtern, die die Denkmäler nennen, zu tun hat und die in diesen kaum je erscheinen wird.

denklich; auf die Gleichheit des Namens Sa'd'il in Hal 253 und 210 ist kein Gewicht zu legen.

Luzain? דׄלוין? Hal 195,3 ff. „[Ḥau]hum Sohn des . . und . . . . . Sohn des . . . . . Sippe Luzain“. — Hal 195,8f. „Nābiṭ Sohn des Wahb, Sippe Luzain“. — Die Lesung Luzain in 195,5 ist nicht sicher, wird aber durch Gleichheit der drei letzten Buchstaben in Z. 8 f. derselben Inschrift gestützt; Z. 3 ff. ist vielleicht zu lesen: „Sohn des Haufajānān und Ja'aus'il Sohn seines Oheims“. — Luzain: Lazjān? Lizjan?

Ma'āhirum בנו דׄמעהרם: Gl 1548/9, 2 „Alles, was erworben haben und erwerben werden die Angehörigen der Sippe Ma'āhirum“; Z. 3 f. „die Stiftung (Weihung) der Leute, die zu den Freien und den Hörigen der Angehörigen der Sippe Ma'āhirum gehören“: Z. 5 „von den Wa'lān der Angehörigen der Sippe Ma'āhirum“; Z. 6 „von den Wa'lān alles dessen, was erworben haben und erwerben werden die Angehörigen der Sippe Ma'āhirum“. — Die Lesung בנו מע]הרם Gl 1548/9, 1 halte ich für unmöglich; denn ist die Ergänzung הרם richtig, so ist ein Kopierfehler anzunehmen und בנו דׄמעהרם herzustellen, da das דׄ sonst nicht fehlt (der beliebte Steinmetz-Fehler hält nicht her); nun versichert aber Glaser ausdrücklich: „ich glaube, mit Ausnahme einiger Worte, alles verlässlich kopiert zu haben“ (Altj. Nachr. 1,78). Bleibt die Richtigkeit von בנו מע: bei dieser darf nicht הדם ergänzt werden. בנו מענם wäre unerhört, zumal in Z. 2 a. E. שעבהמו מענם erwähnt wird. Ich kann nichts vorschlagen

דׄמעהרם: Gl 1548/9, 3 „in welchen (durch welche) Sa'dum, Sippe Ma'āhirum, irgend eine Weihung bestätigt hat oder bestätigen wird“; Z. 4 „durch welche zur Bestätigung bringt und bestätigt und . . . . . Sa'dum, Sippe Ma'āhirum“. — Die Rolle, die Sa'dum in der Inschrift spielt, ist nicht klar, doch scheint er das Haupt der Sippe zu sein und Anordnungen zu treffen, die für die ganze Sippe verbindlich sind. Die Urkunde be-

zeichnet sich selbst als *watf* (Z. 7f.), und somit muss eine Stiftung vorliegen; das bestätigt das wiederholt vorkommende שאמת, das den Begriff „Stiftung“ nach einer andern Seite ausdrückt: „Weihung“ bezw. das Gestiftete.

דמעהר: Gl 618,82f. „Aksūm, Sippe Maʿāhir, Sohn des Königs“, unter den Qailen, die mit Abraha gehen. „Sohn des Königs“ ist hier Ehrentitel, etwa „Schützling des Königs“. Durch דמעהר ist die Zugehörigkeit zu einem andern Geschlecht als dem jemenischen ausgeschlossen, und die Konstruktion, dass Abraha seinem Sohne Aksūm die „Burg“ Maʿāhir gegeben habe und dieser darum hier „Herr von Maʿāhir“ heisse, ist künstlich. Das כ in אכשם ist auf Grund dieser Kombination ergänzt. Ist die Ergänzung richtig, so beweist sie nur, dass in den jemenischen Gentes, um den Invasoren zu schmeicheln, abessinische Namen geführt wurden. — Die Schreibung מעהר statt des sonst bezeugten מעהרם wird kein Argumentum gegen die Gleichstellung liefern.

Seltsam ist, dass der Name dieses mächtigen alten Geschlechtes sich bisher nur in zwei Inschriften gefunden hat und nicht in der Himjarischen Qaside genannt ist. Das Schloss der Sippe Maʿāhirum, Waʿlān lag in Radmān zwischen Radāʿ und Baiḥān (s. Hamdānī *Gaz* 94).

Madrum דמדרם: wenn sich dieser Name bisher auch nur als Orts- und Stamm-Name belegen lässt, wird er doch auch als Sippen-Name angesehen werden dürfen; vgl. CIH 339 (= Gl 1230), 4 „durch die Hilfe ihrer Verbündeten, des Stammes Ḏū Madrum [שעב]ן ד[מדרם]“ s. Ausf. **31** und über Madrum als Ortsnamen Ausf. **69a**).

Maʿdīkarib s. unter Jafʿān S. 269.

Maḏāb דמדב: Hal 237, 3 f. „gegen Wahab'il, Sippe Ridāʿ und Raṯad'il Sippe Maḏāb, die beiden Priester des Kahlān . . . Sippe (Barone) Ridāʿ und Maḏāb, die beiden Priester des Kahlān“; Z 6 „durch das Urteil der Sippen (Barone) Ridāʿ und Maḏāb;“ auch Z. 7 „die

Sippen Ridāʿ und Madāb“ in unverständlichem Zusammenhange. Das Verhältnis der beiden Barone Ridāʿ und Madāb zu dem in der Inschrift vorkommenden Baron Šaʿtum ist nicht klar. Zu beachten ist, dass hier ein völlig sicheres Beispiel vorliegt von Zusammennennung zweier verschiedener Sippen, bezw. der Glieder zweier Sippen in der Weise, dass das ד nur vor den ersten Namen tritt: דרדע ומדב Z. 5. 6. — Madāb scheint als Ortsname vorzukommen Hal 355 „ihr Auswechslungsplatz (פ]דיתשם) Madāb“.

Ma'dinum דמארנם: Hamdānī *Gaz* 208,9 f. „es fand sich unter Schriften von Dū Ma'din eine Schrift in Musnad: من كريب ذى ماذنم أهل تهامة وطودم“. Der Stein war wohl Fragment: „. . . . min (Juha'min?) Karīb (Kuraib?), Sippe Ma'din, die in der Küstenebene und im Gebirge“. Auch die Himjarische Kaside kennt die Sippe ذو ماذن (V. 124, s. S. 235 unter Ausān). Dass das Musnad, das Hamdānī transskribierte, der Spätzeit angehört, schliesse ich aus dem תהמת וטודם, vgl. Gl 554 (vom J. 450), 3 und Gl 618 (vom J. 543), 8 f. Bis jetzt ist die Sippe in den Inschriften nicht gefunden. Fraglich ist, ob die Nisbe מארנין auf den Sippennamen bezogen werden darf; ich halte es für unzulässig und lehne מארנין an den Namen des Gaus an und belege ihn unter 32 [1]).

Madmarum בן מדמרם: Gl 481 (= Fr 56), 1 (1—3) „Diener des Jadaʿ'il Baijin und Jakrubmalik Wātir und Jataʿ'amr Baijin, Söhne des Damarjadaʿ, Sippe Madmarum; ebda. Z. 2 (13—15) „und bei Jadaʿ'il Baijin und bei Jakrubmalik und bei Jataʿ'amr Baijin und bei Kariba'il Wātir und bei seinem [ihrem] Vater Damarjadaʿ, Sippe Madmarum“. Obwohl die

---

[1]) Das רבבם מארנין von Prid 2,3 f. darf nicht verwertet werden (gegen Müller, *Burgen* 1, 359 (27) n. 4, der, ich weiss nicht auf welcher Basis דמארנין schreibt); denn Prid 2 ist eine Fälschung.

Inschrift sich am Ḥaram Bilqīs bei Ma'rib befindet und Gl 904 (= Hal 51 + 650 + 638) auf einer Stele von 'Arsch (Thron) Bilqīs in Sirwāḥ, werden Jada''il Baijin, Kariba'il Wātir und Jakrubmalik Wātir von Gl 481 nicht den gleichnamigen Königen von Saba' in Gl 904 gleichgesetzt werden dürfen (vgl. oben S. 141 und hier unter Saḥar). דמדמרם: Stele ZDMG 30, 115[1]) „Bild und Standsäule des Sa'ad'auwām, Sippe Madmarum.“ Der Dargestellte hat auf der obersten der vier Darstellungen einen Kopfschmuck, den man wohl für eine Krone ansehen kann (mit Müller a. a. O.). — Unsicher ist die Lesung in CIH 46 (= Langer 7), 5, wo Text מקברת דמרם . . . . ימנ . . . אית . . .; ich denke an „Grab des ..... und des ....., Sippe Madmarum“ (בן מ[דמרם).

Madraḥum בנו (בן) מדרחם: CIH 40 (= Langer 1). 1 f. „Ilīrafa' Aḥṣan und sein Sohn 'Abdšamsum, Sippe Madraḥum, und Maṯāb und Ṯafjān und Mulaikum (und) Sippe Maras und 'Amād, Qaile der beiden Stämme Muha'nif und Bukailum von Tams Alhān Man'ā.“ — CIH 41 (= Langer 2), 1 „Abīkarib Juhaẓbin, Sippe (בן) Madraḥum, und Ṯafjān und Mulaikum, Priester des 'Amm, Qaile des Stammes Muha'nifum.“ — Die Schlüsse aus diesen beiden sehr wichtigen Urkunden können hier nur kurz gezogen werden: 1. Muha'nifum und Bukail mit dem Beinamen ‚von Tams‘ usw. sind Bruderstämme; 2. in Muha'nifum ist Madraḥum, in Bukailum die Doppelsippe Maras-'Amād die Hauptsippe; 3. die Qaile des Stammes Muha'nifum waren zu einer gewissen Zeit auch Priester und erwähnen dieses Amt vor ihrer Qailwürde. — Zweifelhaft ist, ob eine Beziehung der Könige von Saba' und Ḏū Raidān 5—7 zur Sippe Madraḥum anzunehmen ist, vgl. S. 160.

Madān בנו מצן: CIH 102 (= Acad 8), 1—5 „Ilī-

---

[1]) In wessen Händen befindet sich das Original heut? Im Jahre 1876 scheint es noch auf der Suche nach einem Käufer gewesen zu sein. Ich kann mich des Eindrucks der Fälschung nicht erwehren.

saʿad und seine Brüder Saʿdīʾil und Raṯdījaman (Raṯdīraimān?) und Saʿdīšamsum und Luḥaiʿaṯt und ihre Söhne Wahabṯawan, Sippe Maḏān, Bakiliten, Einwohner der Stadt ʿAmurān, Hörige der Sippe Marṯadum". Das *Corpus* liest *muḏīn* und scheint an *mufʿil* von *ḏān* zu denken, das wäre aber *muhaḏīn*. Eine Deutung des unsicheren *maḏān* (maḏan?) wage ich nicht.

Mahdam דמהדם: Gl 618,85 „Sippe (Herr von) Mahdam", unter den Qailen, die mit Abraha gehen. Man erwartet einen Namen davor, aber Abraha begnügt sich, schreiben zu lassen „Der von Mahdam", wie „Der von Šaulamān" usw. — Ist Mahdam zu lesen, und es ist sehr wahrscheinlich, so wird an eine Ortschaft Mahdam zu denken sein; Glaser *Dammbr.* 107) kennt ein Bait Mahdam in der Gebirgsregion W und SW von Ṣanʿāʾ, eingetragen auf seiner Petermannkarte.

Maifaʾum בן מיפאם: CIH 287 (= Gl 265), 5 ff. „Jašūʿʾil, Sippe Maifaʾum", einer der Garden des Hamdaniden Naṣrum Juhaʾmin, s die Übersetzung der ganzen Inschrift S. 259. Die Konjektur des *Corpus* מיפעם hat nicht das gegen sich, dass hier ein „inauditum hominis nomen" vorläge (denn es wäre Sippenname und könnte als solcher sehr wohl mit dem Ortsnamen מיפעם identisch sein), sondern das Bedenken, das alle solche gewaltsamen Änderungen zugunsten einer bequemeren Interpretatio gegen sich haben.

Malchad מלחד: CIH 287 (= Gl 265), 12 „Rabbšamsum, Sippe Malchad. "Die aus dem einzigen Worte מלחם bestehende Inschrift Hal 605 mit dem *Corpus* zur Stelle heranzuziehen, empfiehlt sich nicht, denn nichts sagt, dass in dem מלחם ein Personenname vorliege. noch dass es sicherer sei denn unser מלחד. Dagegen haben wir ein vollkommen sicheres דלחדם in der Bustrophedon-Inschrift Louvre 18 (= Prideaux 7), s. hier s. v. Lachdum. Bei der Unsicherheit der Glaserschen Kopie ist es unbedenklich, das מ durch ד zu ersetzen (zu בן ד vgl. das zu Rigālat

Bemerkte), aber auch unter Belassung von מלהד liegt ein erheblicher Einwand gegen diesen Namen nicht vor.

Māliḥ (Milḥ?) דמלח: Hal 478,6 „zwischen ihm [ich lese [בינ]הש und zwischen Sippe Māliḥ"; ist das richtig, dann geht „ihm" etwa auf die Sippe Gab'ān, die hier vorkommt. Doch lässt Hal 520,8 „der Turm Ḏū Māliḥ" schliessen, dass auch hier von zwei Türmen, nicht von zwei Sippen die Rede ist. — CIH 109 (= Gl 88), 1 f. konstruiert im *Corpus* als „1. Ḥamah Wa[. . . . . Dhū — 2. Milḥ, fi[lius"; Text: 1 חמחמו 2 מלחיא.

Mālikum בן מלכם: CIH 3 (= Gl 1), 1 f. „Sa'dšamsum, Sippe Mālikum". Es ist nicht sicher, dass בן hier die Bedeutung „Angehöriger der Sippe" hat.

Maltān דמלתן: Nebenname der Sippe Chadmān s. Chadmān S. 242.

Māti' דמתע: Hal 195,6 f. „Wahbān und Āgar, Familie (בני) Ṣabbāh[1]), Sippe Māti'", mit Erwähnung des Familiennamens neben dem Sippennamen.

Maqārum בן מקרם: Gl 904,22 (= Hal 650,1) „Abīkarib, Sippe Maqārum", als Zeuge unter der Verordnung, die in Ausf. 87 mitgeteilt ist. — Burchardt 4 (ZAss XXI (1907/8), 7), 1 „Luḥai'aṯt, Sippe Maqārum". — דמקרם: Hal 598,1 „. . . ha', „Sippe Maqārum" (Orig. במקרם, die Änderung ist unbedenklich). — Über ذو مقار s. S. 29 a. E.

Maras דמרש: CIH 40 (= Langer 1), 1 „Maṯāb und Ṯafjān und Mulaikum und Sippe Maras und 'Amād"; der Name דמרש ועמד kann unbedenklich als der einer Doppelsippe angesehen werden (vgl. das unter Maḏāb S. 277 Ausgeführte); da Maṯāb, Ṯafjān und Mulaikum offenbar Personennamen sind, darf das sie von dem Sippennamen trennende ו als eine Entgleisung des Arbeiters angesehen werden, die bei der Kette von wāw-Verbindungen sich sehr leicht einstellte; ver-

[1]) In Hal 643,1 בן צבחחמי und in Bibl. Nat. 16 (vgl. ZDMG 30, 292) ist Ṣabbāḥ offenbar Gattungsname (= Vasall? Tribut?).

schwiegen darf nicht werden, dass die Nichterwähnung des Sippennamens in CIH 41 (= Langer 2), 1, wo dieselben Ṯafjān und Mulaikum (ohne Maṯāb) genannt werden, gegen meine Deutung spricht; doch will man diese Namen nicht als Sippenamen fassen, so muss man zugeben, dass sie, weil nach dem „Sippe Maḏraḥum“ erwähnt, einem andern Kreise angehören müssen; dass dieser Kreis in Langer 1 näher bezeichnet wurde, in Langer 2 nicht, dafür werden wir ebenso wenig eine ratio ausfindig machen, wie etwa dafür, dass Taʿlab Rijāmum von Qadumān bald kurz bald ausführlich genannt wird (vgl. Ausf. **34**). Vgl. Maḏraḥum.

Marḥabum בני ד̄מרחבם: Prideaux XIII „Sippe Marḥabum“ [1]). Über ذو مرحب äusserte sich Osiander ZDMG 7, 465 n. 1.

Marṯadum: Wie unter den Sippen des Stammes Ḥāšid Bataʿ-Hamdān, so ragt unter denen des Stammes Bakīl Marṯadum hervor. Bei dem Ringen der beiden grossen Gruppen um die Herrschaft in Jemen sind Hamdān und Marṯadum die Zentren, um die man sich schart. Für Hamdān innerhalb Ḥāšid ist das durch zahlreiche Urkunden erwiesen. Für Marṯadum geht es aus dem Erhaltenen nicht so klar hervor. Man findet innerhalb Bakīl noch andere Sippen, die von Bedeutung gewesen sind. Es ist nicht sicher, welche Sippe der Bakīl-Gruppe die altsabäischen Mukarrabe und Könige geliefert hat [2]), bis der Stern der Hamdaniden aufging und mit ʿAlhān und seinen Söhnen die Ḥāšid-Gruppe für eine Weile in den Besitz der höchsten Würde gelangte. Hier werden die Urkunden behandelt, in denen

---

[1]) Zitiert nach Mordtmann ZDMG 30,289.

[2]) Die Verwertung von CIH 141 (= Gl 120; Übersetzung s. S 287) für die Herleitung der altsabäischen Dynastie aus der Sippe Marṯadum ist abzulehnen nach OLZ 1907 Sp. 609; vgl. auch Maḏmarum S. 278 und Maḏraḥum S. 279. Dass sich der Marṯadite Ilīšaraḥ Jaḥḏib als nicht zum Königsgeschlecht gehörig erwiesen hat, lässt gerade schliessen, dass die Königsfamilie einer andern Sippe angehört.

die Sippe Marṯadum vorkommt. An erster Stelle stehen die Bronzetafeln aus der Stadt, in welcher die Sippe ihren Sitz hatte, ʿAmurān[1]). Nach diesem Sitze hätten sich die Marṯaditen ד̄עמרן (אהל עמרן) nennen können. Das war nicht üblich; wohl aber sprechen Marṯaditen von ihrem „Stamm Bakīl, Stammteil Ḏū ʿAmurān“ (vgl. Ausf. **31** ʿAmurān)[2]). Zu beachten ist, dass das ד̄, das in der Minäer-Gruppe in der Regel die Bezeichnung des Adels bildet, hier nicht zur Anwendung kommt ausser im Femininum: die Frauen der Marṯaditen heissen ד̄ת מרת̄דם, nicht בנת מ׳; das בנת bleibt der Bezeichnung der Ursprungs-Sippe der Baroninnen Marṯad vorbehalten (vgl. zu Os 15 S. 285). Eine Marṯaditin, die unverheiratet war oder in andere Sippe geheiratet hatte, wird durch בנת מרת̄דם bezeichnet worden sein. — In der älteren Zeit scheint nirgend die Sippe Marṯadum an eine ältere angelehnt zu werden, etwa wie Bataʿ an Hamdān. In Gl 618 vom Jahre 543 erscheint ein Marṯadum als gehörig zur Saḥar-Gruppe (s. unter Saḥar). Man ist geneigt, auch in diesem Marṯadum die Sippe zu sehn, weil es in der Himjarischen Qaside heisst (V. 99—101): „Ḏū Marāṯid, unser Ahn, der Qail, Sohn des Ḏū Saḥar, Vater der Barone (اذواء) . . . . . und seine Söhne Ḏū Qain und Ḏū Šaqar und Ḏū ʿAmrān (ʿAmurān) . . . . ., und der Qail Ḏū Ḏubjān (Dunjān) unter seinen Nachkommen“. Dazu ist auch zu vergleichen, dass in den Versen bei Našwān I 90b mit der Liste der *maṯāminat al-mulūk* (ZDMG 29,626) an der Stelle, wo nach den andern Quellen ذو سحر erwartet wird, eingesetzt ist آل مراثد (Z. 6). Aber der Text lässt sich ohne Gewaltsamkeit kaum anders fassen, als dass Marṯadum wie die andern

[1]) Ich halte es nicht für richtig, gegen die ausdrückliche Anweisung der islamischen Jemener ʿAmrān zu schreiben.

[2]) Dass die arabischen Geneologen von ذو عمران als einem Sohn (Nachkommen) von Ḏū Marāṯid sprechen, ist nur ein Beweis, wie sie sich aus den Resten, die sie in den Musnads und in der verlogenen Tradition vorfanden, einen phantastischen Bau zimmerten.

Namen Individuen der Sippe Chalīl bezeichnet (vgl. Chalīl).

Es werden nun zunächst die Urkunden behandelt, in denen Martaditen sprechen, dann die, in denen sie von andern genannt werden[1]).

מרתדם (בני) בנו: CIH 73 (= Os 1), 1 „Rijābum und seine Brüder, Sippe Martadum und ihr Stamm Ḏū ʿAmurān". — CIH 74 (= Os 4), 1 „Saʿdlāh und seine Söhne, Sippe Martadum"; 5 „Sippe Martadum". — CIH 83 (= Os 14), 7—9 „zu Heil und Wohlergehn der Sippe Martadum und ihres Stammes". — CIH 85 (= Os 15), 5 f. „zu Heil und Wohlergehn der Sippe Martadum". — CIH 146 (= Gl 125) „ . . bqalum und Hajāwʿattar . . . . . und die Sippe Martadum"; das „und die Sippe M." ist befremdlich; dann möchte man annehmen, dass die weihenden Personen einer andern Sippe angehören; oder: N. N. und N. N. Sippe X und Sippe Martadum, so dass sich die Weihenden zu zwei Sippen rechnen. Das Fragment CIH 122 (= Gl 101) zeigt nur: . . . . . . m und Ḥajāwʿa . . . . . . Sippe Martadum"; auch hier kann der Text gelautet haben: ובני.

מרתדם בן (von einem): CIH 83 (= Os 14), 1

[1]) In den Sabäischen Denkmälern wird S. 7 eine Kritik geübt an der Anordnung der ʿAmurān-Tafeln in den früheren Bearbeitungen: „Aus dem Vorstehenden ergibt sich zugleich eine rationelle Anordnung der Tafeln, die wir in der Publikation der Trustees, wie auch bei Osiander und Halévy vermissen". Aber was OM S 7 geleistet ist, kann als „rationell" nicht bezeichnet werden. Es werden drei Gruppen gemacht: 1. Tafeln, die von den Stammesgenossen herrühren und mit der Bitte um Gewährung der Gunst der Fürstenfamilie schliessen: Os 7. 9. 10 11. 16 (vgl. Os 5); mit Nennung der Stammeshäupter Os 8 12; 2. Tafeln, die von Angehörigen der Martadfamilie geweiht sind: Os 1 4. 14. 15. 17. 21. 27; 3. Tafeln, die uns „unterworfene, beziehungsweise befreundete Stämme und Geschlechter kennen lehren: Os 6. 8. 9 11. 16. 18. 20. 22 bis 26. Aber Gruppe 1 und Gruppe 3 dürfen nicht getrennt werden. Sämtliche Familien, die sich als אדם (übersetze man das, wie man wolle) der Sippe Martadum bezeichnen, beten um die Gunst ihrer Herren, der Sippe Martadum, oder die Gunst eines bestimmten Angehörigen der Sippe.

„Wātirum, Sippe Martadum“. Diesen Wātirum findet das *Corpus* auch in CIH 70 (= Os 3), weil das Monogramm sicheres *wtrm* bietet; obwohl das Fragment von Martadum nichts als das *m* enthält, ist die Ergänzung: „Wātirum, Sippe Martadum, weihte] Almaqah von Hirrān diese Tafel, [weil er erhört hatte ihn und die Sippe Martadu]m und ihren Qail und ihren Stamm“ ansprechend, denn dem וקלהמו ושעבהמו kann kaum etwas anderes als der Name einer Sippe vorangehen, und es steht nichts im Wege, dass der selbst angesehene Wātirum für den, jedenfalls seiner Sippe angehörenden Qail betet. — CIH 89 (= Os 21), 1 „ʿAlhān, Sippe Martadum“. —

דת מרתדם: CIH 85 (= Os 15), 1 f. „Abīmalak, Sippe Martadum, Sippe (בנת) ʿAnnānān“; vgl. unter ʿAnnānān.

Unsicher ist die Zuweisung von CIH 90 (= Os 26). Soll in ihr aus der Zugehörigkeit der Urkunde zu den ʿAmurān-Tafeln Martadum gesucht und das ם von Z. 3 als sein dürftiger Rest angesehen werden, so ist darum die Ergänzung des Corpus nicht annehmbar; es handelt sich ersichtlich nicht um die Sippe Martad als die des Stifters, sondern um eine Hörigen-Familie der Martadum; es wird zu lesen sein: „Ausum [und seine Brüder und seine Söhne], Sippe Kar[ībum, Hörige der Sippe Martad]um [1]).“

---

[1]) Die Zeilen haben etwa 21 Zeichen, berechnet nach Z. 3 ם הקניו אלמקה דהרן ד. Die Ergänzung von Z. 2 im *Corpus* lautet: בני כר]בעתת בן מרתד, das sind nur 18 Zeichen; dazu ist בני כרבעתת unwahrscheinlich, denn Karibʿatt ist kein Sippenname. Zur Ergänzung von כר bietet sich das Gl 904 (= Hal 51). 21 gesicherte „Sippe Karībum“ (s. hier unter Karībum), und die Lesung בני כר]בם אדם בני מרתד, genau 21 Zeichen. Es darf auch erwähnt werden, dass der schlichte Inhalt gut zu einem Bauerngeschlecht passt: ich schlage als Ergänzung vor:

4 מסגדן עדבם] ברת . . . . א
5 למקה בעלי א]שם ו . . . ע

Während in den bisher behandelten Inschriften Leute der Sippe Marṯadum Urheber der Denkmäler sind, sind in andern Mitglieder anderer Familien die Weihenden und nennen die Sippe Marṯad als ihre Herren. Häufig bezeichnen sie sich dann ausdrücklich als deren Hörige (אדם). Dass sie im Hörigkeitsverhältnis standen, entnehmen wir, wo אדם fehlt, aus dem Gebet am Schluss um die Huld ihrer Herren oder eines ihrer Herren Wenn ein einzelner genannt wird, liegt es nahe, an das gerade regierende Haupt der Sippe zu denken. Zwingend ist es nicht. Hierher gehören mit בנו (בני) מרתדם: CIH 72 (= Os 5), 3 „ihre Herren die Sippe Marṯadum", s. unter Juhafriʿ. — CIH 82 (= Os 7), 10 f. „die Gunst ihrer Herren, der Sippe Marṯadum"; s. unter Šamirat. — CIH 75 (= Os 9), 10 f. „die Gunst ihrer Herren, der Sippe Marṯadum", s. unter Arfaṭ. — CIH 81 (= Os 10), 10 f. „die Gunst ihrer Herren, der Sippe Marṯadum"; s. unter Ḥaiẓum. — CIH 77 (= Os 11), 3 f. „Hörige der Sippe Marṯadum," und Z. 9—11 „die Gunst ihrer Herren, der Sippe Marṯadum"; s. unter Arfaṭ. — CIH 88 (= Os 16), 2 f. „Hörige der Sippe (בן für בני) Marṯadum" und Z. 10 „die Gunst ihrer Herren, der Sippe Marṯad [so]"; s. unter Kaṯībum. — CIH 86 (= Os 17), 1 f. „Höriger der Sippe Marṯadum"; s. unter Fauqamān. — CIH 87 (= Os 18), 2 f. „Hörige der Sippe Marṯadum"; s. unter Wahrān. — CIH 95 (= Os 20), 5 f. „die Gnade und Gunst seiner Erbherren, der Sippe Marṯadum und ihres Stammes Bakīlum,

---

6 ברהו אושם מ..........

7 ם לעברהו וחמ]ר ....

8 הֿיל ומקם אלמק]ה דֿהרן בדֿת

9 מתעהו בן מיקט]תן בהֿרף

10 נבטאל בן עמאמר בן ....

Ich glaube nicht, dass von den „Kindern" (אולד Z. 5) die Rede ist, noch auch von den „Feinden der Äcker" (מעצ̄ו | שנאם Z. 6); Ende von 6 war wohl צדק; vorher ging etwas wie „Bewässerung" (משקית?).

Stammteil Dū ʿAmurān“; s. unter Ašjab. — CIH 141 (= Gl 120), 1 f. „Ilīšaraḥ Jaḥḍib, Kab[ir von Aqjā]num und Sippe Marṯadum“; ist die Inschrift richtig gelesen, so spricht sie dafür, dass die Herzöge von Aqjānum aus der Sippe Marṯadum stammten (nachzutragen unter Aqjānum S. 230 ff.). CIH 141 wird nicht von Ilīšaraḥ Jaḥḍib selbst herrühren, sondern von einem Beamten des Kabir, etwa einem Muqtawī, wie CIH 140. — CIH 102 (= Acad 8), 4 f. „Hörige der Sippe Marṯadum“ und Z. 7 f. „die Gunst ihrer Herren, der Sippe Marṯadum“.

Hierher gehören ferner mit בן מרת̄דם: CIH 76 (= Os 12), 9 f. „die Gunst seines Herrn Jaṯʿam, Sippe Marṯadum“; s. unter Wāšikum. — CIH 79 (= Os 8), 7 f. „in allen Kämpfen, in denen er beistand ihrem Herrn Jafraʿ, Sippe Marṯadum“ (und Z. 10 f. „die Gunst seines Herrn Jafraʿ“); s. unter Achraf.

Hierher gehört endlich mit ד̄ת מרת̄דם CIH 95 (= Os 20), 2 f. „um Hilfe zu leisten seiner Erbherrin Qušābat, Sippe (Baronin) Marṯadum“; s. unter Ašjab. —

Nicht klar ist das Verhältnis folgender Sippen von ʿAmurān zu Marṯadum: Naḥsān CIH 78 (= Os 6), ʿAbdum Ḏū Rautān CIH 92 (= Os 22), Ḍabʾum CIH 93 (= Os 23); siehe auch das über Karībum S. 285 Ausgeführte.

Andere Sippen, mit denen Marṯad verbunden vorkommt, sind:

*Maṣāfum ד̄מצפם: Hal 371,2 מרת̄[ד]ם וד̄מצפם . . Lesung und Deutung nicht sicher.

*Qaiḥān קיחן: CIH 151 (= Gl 134), 1 ב[נו מרת̄דם וקיחן „Sippe Marṯadum und Qaiḥān“. Deutung nicht sicher.

Maṣāfum ד̄מצפם: Nur in (nicht sicherer) Verbindung mit Marṯadum, s. dort.

Mašʿarān בן (בנו) משערן: Acad 14,1 f. „. . . . . und Saʿdtaʾlab Juhašīʿ und ihre Söhne Muḥammad . . . . . ., Sippe Mašʿarān“; Z. 3 f. „Saʿdtaʾ]lab Juhašīʿ, Sippe Mašʿarān“.

Mauḍaʿum בני מוצעם: Acad 5,8 f. „für die Gunst ihrer Herren, der Sippe Mauḍaʿum“; die Hörigen siehe unter Muḏain. Die Inschrift ist wahrscheinlich eine Fälschung.

Mawānum ד̄מונם: Hal 242,7 f. „bei Chālīkarib Ṣādiq, König von Maʿīn und Sippe (Baron von) Mawānum“ Vgl. die Ausführung unter Atmar S. 234 f. Man sieht jetzt, wie die Könige von Maʿīn aus einer Sippe Mawānum stammten und diesen Namen einige Zeit beibehielten, wie auch in Europa neben „König von ....“ der Titel „Graf von ....“ u. ä. geführt wird. Vgl. Ausf. **18a** über die Könige von Mawān.

Miḥjalum מחילם: CIH 282 (=Drake 4), 1 „Bāriqum Nimrān, Sippe Suʾrān und Miḥjalum“; Erklärung s. unter Hamdān S. 261.

Milḥ s. Māliḥ.

Milḥān ד̄מלחן: Hal 368 „Ḏāchir (Ḏāchir?). Sippe Milḥān“.

Muḏain בני מד̄ין: Acad 5,1 f. „Rabībum Jachḏib und seine Brüder, Sippe Muḏain“; Z. 12 „und auf dass es wohlergehe dem Rabībum und der Sippe Muḏain“; die Muḏain sind Hörige der Mauḍaʿum (s. d.). Die Inschrift ist wahrscheinlich gefälscht (מד̄ין aus מאד̄נין?).

Mulaiḥum בני ד̄מליחם: CIH 29 (= Gl 281), 1 „Saʿadʾil, Sohn des Ilīʿamad und des ʿAmmḏachar, und seine Söhne, Sippe Mulaiḥum, die Maʿīner (Minäer)“ — Ebenda 3 f. „es anbefahl die Sippe Mulaiḥum ihr Haus dem ʿAṯtar.“ Im *Corpus* ist der Name mit „Dhū Milyaḥ“ wiedergegeben und Z. 1 f. übersetzt: „Saʿdʾīl, filius Īlʿamadi, et ʿAmdhakhar, et filii [horum duorum, nepo]tes Dhū Milyaḥi.“ Aber es ist nicht wahrscheinlich, dass ʿAmmḏachar nicht Vorfahr ist, da es in Z. 3 heisst אביהמי אלעמד ועמד̄ח̄[ר. Die Schwierigkeit, dass Saʿadʾil bezeichnet ist als ועמד̄ח̄ר בן אלעמד, erledigt sich auf eine von zwei Arten: 1. der eine von den beiden „Vätern“ ist Stellvertreter des Vaters (als Oheim oder

Stiefvater, vgl. das zur Polyandrie-Hypothese in Ausf. **20** Vorgetragene); 2. die beiden Männer sind Aszendenten verschiedenen Grades oder auch Vertreter zweier Sippen. Bei meiner Deutung ist nicht mit dem *Corpus* ובני]המי zu ergänzen, sondern ובניהו[1]).

Murrān דמרן: ME III, 1 „ . . . . .ʾil, Sippe Murrān“. — ME LXX „ʿUmārat, Sippe Murrān.“ — Gl 1546 (= Wien 5), 1 f. „ʿAbdmarʾhū, Höriger der Sippe Murrān“. — OM 32,1 f. „. . . .ḥ und Abīḏamar [. . . . . ., Sippe] Murrān“; es scheint mir unbedenklich, die Sippe Murrān hier zu finden. — CIH 287 (= Gl 265), 4 „Haufāʿaṯt, Sippe Murrān“, einer der Garden des Hamdaniden Naṣrum Juhaʾmin. — Nicht zu verwerten ist das Fragment Hal 347 מרן בדרן. — Über die ذو مرّان der Literatur s. **29** a. E. Beachte, dass nach Hamdānī *Gaz* 107,9 die Murrānījūn zu Hamdān gehören.

Muwaqqih דאהל מוקה: diese Sippe scheint nicht ohne Nennung einer Untersippe vorzukommen[2]). Die Aussprache nicht sicher; Mauqih? Mauqah?

Untersippen:

*Ghurrān דערן: Hal 190, 4 ff. (Ho 190,2): „ʿAbd, Sohn des Wahabʾil, Sippe Ghurrān von der Sippe Muwaqqih, brachte dar und weihte . . jāʾw aus Ghazzat.“ — Hal 231, 7 (Ho 190, 7) „Iliʿazz, Sohn des Zaid, Sippe Ghu[rrān] von der Sippe Muwaqqih brachte dar und weihte Furāʿat aus . . . . . .“ — Hal 190, 7 ff (Ho 190, 3) „. . . . . Sohn des Jaḥmāʾil, Sippe Ghu[rrān von der Sippe Muwaqqih]“ usw., unsicher, da von der ganzen Gruppe nur *gh* zu lesen ist; doch ist die Ergänzung deshalb wahrscheinlich, weil Sippennamen mit an-

---

[1]) In Z. 2 am Ende empfiehlt sich die Ergänzung גנ nicht; ein גנאם ist hier kaum angängig; es wird ein stat. constr. wie קני erwartet, also etwa שׂאם „Stiftungen“.

[2]) Das alleinstehende מיקרם Hal 427 sei nur registriert; die Konjektur Mordtmanns ME 35 צדק יקהאל בימ ist sehr ansprechend.

lautendem *gh* selten sind und der Name in dieser Inschrift mehrfach vorkommt.

*Ṯairān ד̄ת̄ירן: Hal 190, 12 ff. (Ho 190,5) „Raṯad'il, Sohn des 'Abd, Sippe Ṯairān von der Sippe Muwaqqih, brachte dar und weihte Mar'at aus . . . . ."

Muwaqqiṣum מוקצם (בני): Acad 11,1 f. „Jaṣbaḥ Arjam, (Sippe) Muwaqqiṣum und Bausum und seine Frau Kurābat, Baronin (ד̄ת) Mu[waqqi]ṣum, Ṣirwāḥiten, Hörige des Königs", und Z. 8 f. „und Unversehrtheit seiner Söhne Charaf, Magdī'alā (Magdī'āl?), Rubābat und 'Ammī'ataq, Sippe Muwaqqiṣum". Dass am Anfang die Sippe ohne ein Kennzeichen (s. 27) gesetzt ist, stört nicht, da der Sippencharakter des Namens durch das בני מ' Z. 9 erwiesen ist. Eher mag man Anstoss nehmen an dem מוקצם ובושם Z. 1 gegen das einfache מיקצם Z. 9. Doch hat sich der Stiftende mit der einmaligen Nennung des Doppelnamens „Muwaqqiṣum-Bausum" begnügt. Über die Doppelsippen s. 29 a. E.

Naḥsān ד̄נחשן: CIH 78 (= Os 6 = BM 10), 1 f. „Anmārum[1]) Aẕlam, Sippe Naḥsān." — בני ד̄נחשן: CIH 78 (= Os 6 = BM 10), 9 f. „auf dass es wohlergehe der Sippe Naḥsān." Beachte die Häufung בנו ד̄ (vgl. Ausf. 27). — Da in der Inschrift nicht um die Gunst der „Herren" gebeten wird, darf die Familie Naḥsān als eine Herren-Sippe angesehen werden; dafür spricht auch das feierliche ד̄.

Naiṭ ד̄ניט: Hal 238,10 „Sippe Naiṭ": es ist auffällig, dass der Name sonst in der ganzen Inschrift, die in Anordnung und Inhalt offenbar Hal 237 verwandt ist, nicht vorkommt; ist zwischen dem vorhergehenden פתחן ומ̄]בתה und dem ד̄ניט nicht eine zu grosse Lücke,

[1]) *Corpus* umschreibt Anmar; das ist trotz des ذو انمر der Himjarischen Kaside (v. 118) nicht zu billigen; denn es ist klar, dass da انمر metrisch zurechtgemachte Form für انمار ist. Einem nordarabischen Anmar könnte in der Inschrift nicht אנמרם entsprechen.

so darf angenommen werden, dass „. . . . . ., Sippe (Baron von) Naiṭ“ Priester-Richter war. — אהל ניט: Hal 353,1 ff. „Saʿdʾil und Raʾabʾil, Söhne des Wahabʾil, und Haufāʿaṯt, Sohn des Jaḥmāʾil, und ihr Oheim (דד) Haufāʾil und sein Sohn Ḏuçhair, die Nachkommen des (Familie) Haufāʿaṯt, Sippe Naiṭ“.

Naʿmān דאהל נעמן: Hal 154,1 ff. „. . . . . Ṣidqījafaʿ, gehörig zur Sippe Naʿmān“. — Fraglich ist, ob Naʿmān auch an den Stellen gefunden werden darf, wo der Text נמן bietet: CIH 204 (= Gl 188), 4 und Hal 243.11. In CIH 204 wird in einem nicht klar erkennbaren Zusammenhange בקצר בן ורן דנמן genannt: „Aqṣar (so *Corpus*, gewiss richtig), Sohn des Warrān, Sippe Namān“; das *Corpus* konjiziert Naʿmān; aber נמן ist auch deutlich in Hal 243,10 f. וב . . . ן חממ . . דנמן (vielleicht: 'ובשל בן חמעתת ד); will man nicht zu der nicht wahrscheinlichen Annahme die Zuflucht nehmen, es liege Verlesung aus דנשן vor, so muss man schon an eine Sippe Nāmān, Nūmān oder Nammān glauben. — בנו דנעמן: Müller 3,1 „. . . . ., Sippe Naʿmān, Hörige der Sippe Raimān, bauten“. Es ist durchaus zweifelhaft, ob dieser Sippenname etwas mit dem Tempel Naʿmān Fr 45,2 zu tun hat (gegen OM S. 6).

Naqbān: s. Śurdud S. 302 f.

Naswar דאהל נשור: diese Sippe scheint nicht ohne Nennung einer Untersippe vorzukommen.

Untersippe: *. ṯt ., . תת . ד: Hal 190,1 ff. (Ho 190,1) „. . . . kar (Ilīḏakar? Ilīkarib?), Sohn des ʿUzaiz (ʿUzaijiz) Sippe . ṯt ., von der Sippe Naswar“ brachte dar und weihte Ḏabʿ aus Tausaʾ“. Ergänzung zu ʿAṯtar ist kaum zulässig, vgl. Ausf. 51.

Našān דנשן: Hal 371,6; vgl. das zu Atmar S. 234 f. über diese Sippe und den Titel „König von Našān“ Ausgeführte. Lesung und Deutung unsicher. — Über den Ort Našān s. **69a**.

Našq דנשק: Hal 174,1 und דת נשק Hal 177. 178, in

Verbindungen, die keinen sichern Schluss auf die Bedeutung gestatten. Über den Ort Našqum s. **69a.**

Nimrān בנו נמרן: CIH 230 (= Gl 71 = Louvre 26), 1 „. . . . . und Haufā'il und sein Sohn Namirum, Sippe Nimrān"; der Text hat nur נמ; *Corpus* ergänzt נמרם mit: „idem נמ[רם nomen tribus esse conjicimus". Aber als Stammname (Sippenname) empfiehlt sich eher Nimrān; vgl. mein Ref. über Louvre 26 in ZAss. XXI 11[1]). Islamisches نمر und نمران siehe im Index zu Tabari, darunter der Jemener Nimrān b. Abī Nimrān Alhamdānī (1,3194).

Nu'āsum (ד)נאשם: CIH 68 (= OM 3), 1 „. . . . ., Sippe Ghaimān und Nu'āsum"; über die Gleichstellung des Sippennamens Ḏū Nu'āsum, der gewonnen wird, wenn wir eine Doppelsippe Ghaimān-Nu'āsum annehmen, mit dem Namen des jüdischen Königs Ḏū Nuwās, s. schon S. 256 f. unter Ghaimān. Über die Namen, die ihm die Tradition beilegt (Jūsuf, Zur'a, Pīn'ḥas) s. ZG 35,16 f. Vgl. Ausf. **117** über den König Ḏū Nuwās.

Qābit (Qibt?) דקבת: Hal 205,1 „. . . . . . Sippe Qābit"; es schliesst sich, scheint es, an: „und . . 'jān Sohn des Ja'aus'il, Sippe . . . . . ."

Qaiḏān בן קיצן: CIH 287 (= Gl 265), 7 „Ašmas (? Rabbšams?), Sippe Qaiḏān". Der Stamm קיצ ist in den Inschriften mehrfach belegt: קיצ Hal 527,1. 528,2. Reh 4,2. 4 (Müller in ZDMG 30, 682. 684. Glaser, *Mitteilungen* 61); Gl 542, 2 (Abess. 50).

Qaiḥān, s. unter Martadum S. 287.

Qaulum אלהת קולם: CIH 6 (= Gl 7 = Hal 3), 1 f. „'Abdkulāl und seine Genossin (Gattin שעת s. Ausf. **20**) Abī'alā, Sippe . . . l'ān, und ihre Söhne Hāni'um und Hi'lāl, Sippe Qaulum". Lesung des Namens nicht sicher; Qauwālum? Qawalum? Liest man *qaulum*, so hat man eine Anwendung von „Fürst", wie sie sich auch

[1]) Zu dieser Behandlung der Inschrift ist nachzutragen RÉS 654, wo nichts Neues beigebracht ist.

sonst vielfach findet; hier wäre es wohl als Kurzname zu erklären. — Über אלהת s. Ausf. 27 S. 219 f.

Qurainum בן קרינם: CIH 80 (= Os 13 = BM 12), 1 „Samir, Sippe Qurainum“; ebda Z. 5 „das Haus der Sippe Qurainum“. Es wird nicht von „Herren“ gesprochen: man wird in den Qurainum eine Adels-Sippe sehen dürfen. — Louvre 9,1 „Bild und Monument des ʿĀgilum, Sohnes des Saʿdlāt Qurain“; fraglich.

R . . . . ., . . . ד̄ר: Hal 246 „Ḥifnum, Sippe R . . . . .“.

Raʾbān בנו ראבן: CIH 37 (Gl 302), 3 f. „und sein Schutzgebiet (*maḥmā*) [Ḏū] Naʿmān, das Juhaʿīn (der Weihende) gemacht und eingerichtet hatte zusammen mit Bakrum und Haufāʿatt und Himmatʿatt und Hautarʿatt und (weiter) mit Hautarʿatt und ʿAmmīšafaq und Juhaʿīn und [ʿA]mmīsamiʿ und Gāniʾ und Zārr und ihren Brüdern, Sippe Raʾbān.“

Rabtān ד̄רבתן: Hal 662 (= Louvre 1), 1 ff. „Ilīšaraḥ, Sohn des Kalbum, Sippe Rabtān, und Nāṣir (Naṣr), Sippe (Baron) Saḥar erneuten und reparierten das Grab, das gebaut hatte die Sippe Saḥar;“ es geht daraus hervor, dass die Sippen Rabtān und Saḥar eng verbunden waren. — Hal 507,1 „. . . . hil, Sippe Rabtān“ (Text verderbt).

Ragz? בן רגז: CIH 287 (= Gl 265), 13 „Jaʾzil, Sippe Ragz . . . .“ Im restituierten Text gibt das *Corpus* רבזאד und in der Übersetzung *Rabzuʾdi*, mit Verweis auf זארבם OM 15, 2; אבזאד CIH 69,7; קילזאד Louvre 8, 1: אלזאד Wien 24,1.

Raḥḏān רחצ̄ן: Mars 12,1 „Ḥajāwum, Sohn des Biʿattar, (Sippe) Raḥḏān“. Derenbourg: „*le Raḥīḏite*“; das kann richtig sein, aber selbst bei Ethnikon-Charakter wird רחצ̄ן nicht Name der Einzelperson sein.

Raidān ד̄רידן: in den Titeln מלך שבא וד̄רידן und מלך שבא וד̄רידן וחצ̄רמת ויםנת: als Name der selbständigen Sippe Gl 1076,20 „für die Sippe (die Barone) Raidān, um sie zu ihrer Unterstützung zu veranlassen“ und Gl 1359, 60,6 (s. unten); die Geschichte der Sippe und

ihres Namens s. S. 143 f. u. 169 f., über die Könige mit jenen Titeln, s. Ausf. 12 u. 14.

בני דרידן: Gl 1359/60,9 f.: „seine Herren, die Könige von Saba' und die Sippe (Barone) Raidān und die übrigen Könige"; es entspricht in Z. 6 „die Könige von Saba' und die Sippe Raidān (דרידן) und Ḥadramōt und Qatabān", wo das אמלך (oder מלך)[1] vor חצרמות und vor קתבן zu ergänzen ist. — Über die Ortschaft Raidān s. **69a.**

Raimān אחל רימן: Hal 144, 1 ff. "Aus, Sohn des Aus'il, gehörig zur Sippe (דאחל) Raimān, Priester des Il und 'Aṯtar, Diener (קין) des Jaḏmurmalik und Watar'il". — Hal 150,1 ff. „Ilī'aus, Sohn des Jafa''il, gehörig zur Sippe Raimān, Diener (קין) des Jaḏmurmalik und Watar'il und Il und 'Aṯtar Ba'sān und Haramum." — Hal 151,1 ff. „Juhaqīm Ṯāmirān, Sohn des Achīzāmum(?), Vater des Luḥai'aṯt, gehörig zur Sippe (דאחל) Raimān, Diener (קין) des Jaḏmurmalik und Bi'aṯtar(?) und Haramum." — Müller 3,1 „Hörige der Sippe Raimān, s. Na'mān. — Die Sippe Raimān bestand unzweifelhaft vor der sabäischen Zeit, aber in den *s*-Inschriften sind ihre Spuren schwach. Sie scheint da nur als „Familie" (mit בני) vorzukommen: Hal 381, 3 „und die Familie Raimān, Sippe 'A . . . . .", und Hal 258, 1 ff. „Jaḏkur'il . . . . . . Raimān . . . . . Gab'ān . . . . . . König"; da die Lücken von unbegrenzter Weite, so ist die Vermutung uferlos: man kann kombinieren: „Jaḏkur'il, Sohn des . . . . . . Familie Raimān, Sippe 'A . . . . . (. . . דע), Sippe Gab'ān (אחל גבאן oder דאחל ג'), Freunde des . . . . . Königs von Ma'īn." Ist der rätselhafte Name יתדרימן CIH 102 (= Acad 8), 2 „Raṯdīraimān" zu lesen und „meine Zuflucht ist Raimān" zu deuten, so wird Raimān Gottesname sein, und dann ist der Sippenname eine Verkürzung.

---

[1] Plural bei Saba' wegen des Condominiums; in Ḥaḏramōt und Qatabān scheint es nicht die Regel gewesen zu sein.

Raimat בנו רימת: CIH 339 (= Gl 1230), 1 „As]'ar und Ilīsa'ad und ihr Sohn Badrum und sein Bruder, Sippe Raimat, Hörige der Sippe Hamdān." — CIH 339 bis (= Gl 1233), 1 „A]s'ar Ja'rur und Ilīsa'ad Ḥifnum und [Badr]um . . . narum und . . . . ., Sippe Raimat, Hörige der Sippe Hamdān." — בן רימת: CIH 349 (= OM 7), 1 f. „Rijābum Jag'ar 'Annānān und Šumair Jaṯbur der Ma'ḏinit, und Sa'dum Jarduf, Sippe Raimat." — Über die Verbindung בנו ע. ם ורימת s. Ghanm. — CIH 287 (= Gl 265), 8 „Šaraḥ'il, Sippe Raimat." — Hal 243, 15 ist die Funktion des רימת nicht klar: es scheint Name eines רצף zu sein. Ein עם רימתם kommt in einer Qatabān-Inschrift Glasers vor nach Hommel, Aufsätze 150. — Die Aussprache des Namens ist unsicher. Der Anklang an ذو الرُّمَّة ist kein Argumentum und die Erwähnung von الرُّمَّة Hamdānī *Gaz* 144 und 145 verliert dadurch an Bedeutung, dass רימת immer ohne das Determinativzeichen erscheint. Eher gilt رَيْمَة Jaq 2,890 (رَيْمَة الأَشابط مخلاف باليمن كبير ورَيْمَة ايضا من حصون صنعاء لبني زُبَيْد; daneben رِيمَة ebda: ناحية باليمن) als Hinweis[1]. — Der Zustand von Gl 188 ist derartig, dass eine Verwertung dieses Textes nicht zulässig erscheint (die Behandlung CIH 204 operiert mit Ergänzungen und Konjekturen, die nicht genügend begründet sind). Möglich ist, den Namen Ḏarmat zu lesen, und dass regelmässig בנו oder בן vorhergeht, scheint dafür zu sprechen; s. jedoch über die Häufung von בן und ד unter Rigālat.

Ramaḍān רמצן: Hal 399,1 f. „. . . . z. Sippe Ra-

---

[1]) Gegen die Aussprache Raimat spricht die Schreibung ohne י; vielleicht sind רמת und רימת zu trennen. und ist jenes Rāmat zu lesen (vgl. die zahlreichen Orte des Namens Rāmat, hebr. jedoch immer mit dem Art הָרָמָה).

madān, Vater des ʿAmmīrabb[1]) und ʿAmmī . . . . . und Luḥaiʿatt und Ḥamāʿatt“.

Ramsum בן רמשם: CIH 341 (= OM 10), 1 ff. „Jachdūf und sein Sohn Saʿdīqaīnān, Hörige der Sippe Ramsum“.

Raʿn דרען: Gl 618,85 „und die Sippe (der Herr von) Raʿn“, unter den Qailen, die mit Abraha gehen.

Rasm(?) בני רשם: Mars 13,1 „. . . dum und seine Söhne, Sippe Rasm (?Rasm[um?)“.

*Rātiʿ s. unter Gabʾān S. 253.

Razḥān בני רזחן: CIH 200 (= Gl 184) „Sippe Razḥān“: die ganze Inschrift (Kopie Glasers) besteht nur aus den Worten בני רזחן יהחמד; es ist nicht klar, was das יהחמד soll: zum Sippennamen kann es kaum gehören.

Raẓ. . ., . . דרט: Hal 188,11 (Ho 187 + 188,7) „das Kabirat des Wadadʾil, Sippe Raẓ. . ., der vordem Kabir war.“

Ridāʿ דרדע: Gl 1155 (Hal 535), 1 „unter dem Kabirat des Saʿdum (?), Sippe Ridāʿ, der vorher [vor den Baronen Jafʿān und Ḍafgān] Kabir [von Muṣrān usw.] gewesen war“. — Aus dieser Zeit des Kabirats werden die Graffiti stammen ME LIV „Taimlāt, Sippe Ridāʿ, schrieb sich auf“, ME LV Taimlāt Ridāʿ, ME LVI „Ḥumaijān (Ḥamjān), Sippe Jafʿān, und Taimlāt, Sippe Ridāʿ“ (auch die Jafān waren in Alʿolā), ME LXIII „Freunde [der Sippe] Ridāʿ“ (ich lese מודדת statt רעדדת). — Mit der Sippe Maḏāb zusammen erscheint die Sippe Ridāʿ in Hal 237, s. Maḏāb S. 277 f.

Rigālat בני דרגלת: CIH 256 (= Gl 235), 1 ff. „. . . . . t und Ilīsaʿad Arjam und ihre Brüder und ihre Söhne, Sippe Rigālat, Bewohner von Murammal.“ Im *Corpus* ist *Ridjlat* umschrieben; die Ergänzung חו[רו מרמל ist unsicher; als Wohnort ist die Stadt ʿErrēn (ערן) an-

[1]) Die Zusammenstellung von ʿAmmīrabb mit Hammurabi wird von Otto Weber OLZ 1907 Sp. 146 ff. gewandt vertreten. Er deutet: „Amm ist gross“, ich fasste „mein Oheim ist gross“; die Jemener empfanden in diesen Namen immer das mystische Verwandtschaftsverhältnis. Vgl. Ausf. **34**.

zunehmen, worin nach Z. 4 das Haus Jaf'ān der Weihenden lag. — CIH 281 (= Gl. 245), 1 ergänzen die Herausgeber die schwachen Spuren zu בני רגלת, die Lesung ist aber unsicher; sie ist auch unwahrscheinlich, da die Weihenden aus der Sippe Rigālat sich als אדם „Hörige“ anderer bezeichnen: das א]דם Z. 1 am Ende ist so gut wie sicher. Es dürften sich Dū-Familien, die „Hörige“ einer anderen Dū-Familie sind, nicht finden. Die Ergänzung des Namens des „Herrn“, unter dessen Schutz sich die Weihenden stellen, aus CIH 282 (Drake 4; ZDMG 29,591 ff.) zu ברקם נמרן בן ישא[ן ומחילם ist scharfsinnig und gewiss richtig.

Runain רנין: CIH 287 (= Gl 265), 3 „Laddādum und Ḥajan Runain“, von den Garden des Hamdaniden Naṣrum Juha'min. Die Lesung unsicher: Ranjān? Ranījān? *Corpus*: „Djudadum et arcem Ranjum [so]“; Hommel (nach *Corpus* zur Stelle) sieht רנין als Ethnikon an; ein Argumentum liegt dafür nicht vor.

Saḥar דשחר und בני דשחר: Hal 662, 1—3 „Ilīšaraḥ, Sohn des Kalbum, Sippe Rabtān, und Naṣr . . . . . ., Sippe Saḥar, erneuerten und reparierten das Grab der . . . . und der Sippe Saḥar“. — Nicht sicher ist, ob sich auf diese Sippe das שחר in Fr. 56,1 bezieht: „Tubba'karib, Priester der Ḏāt Ghaḍrān, Diener von [der Sippe?] Saḥar[1])“. Dafür spricht, dass Saḥar unter den acht Königsgeschlechtern Ḥimjars genannt wird (vgl. **29** a. E.). Kein Einwand ist daher zu leiten, dass derselbe Priester Tubba'karib sich zugleich als Diener einer andern Sippe bezeichnet, er fährt nämlich fort: „und Diener des Jada''il Baijin und Jakrubmalik Wātir und Jaṯa''amr Baijin, Söhne des Ḏamarjada', Sippe Maḏmarum“ (vgl. Maḏmarum). Es sind zwei Konstruktionen möglich: 1. Saḥar und Maḏmarum sind feindliche Geschlechter, die sich in Ma'rib die Wage hielten; der Priester treibt Schaukel-Politik und nennt vorsichtig beide, wobei er jedoch die gerade mächtigen Herren Jada''il usw. besser be-

[1]) So wird zu schreiben sein statt Sāḥir S. 141

handelt; 2. Saḥar ist der alte Name des regierenden Hauses, es ist die Ursippe, deren Name in Respektierung der Tradition vorangestellt wird. In sehr später Zeit finden wir Saḥar-Leute in Gl 618,14 ff.: es heisst da: „und mit ihm [Jezid, dem Empörer gegen Abraha] waren die Qaile Saba's, die Saḥariden (אשחרן) Murrat und Ṯumāmat und Ḥanašum und Marṯadum und Ḥanīfum, Sippe Chalīl". Nehmen wir an, dass die alte Saba'-Dynastie von Ma'rib und Ṣirwāḥ, die als Parteifahne den Gott Almaqah hatte und die nur zeitweilig von der Dynastie Hamdān (Parteigott Ta'lab) ausgeschaltet wurde, die Vertreterin von Bakīl im Kampfe Ḥāšid contra Bakīl, sich von der Sippe Saḥar herleitete, so folgt als die Regel, dass allezeit, bis zum Aufhören eines selbständigen Jemen, alle Grossen, die ihren Stammbaum auf Saḥar zurückführten, die nationale Sache gegen fremde Invasoren verteidigten, und wir sind nicht erstaunt, sie in Gl 618 als Feinde der Abessinier, d. h. der römisch-christlichen Eindringlinge und ihrer Partei zu finden. — Louvre 1,1 f. „Ilīšaraḥ, Sohn des Kalbum, Sippe Rabtān, und Naṣar, [Sohn des . . . . .], Sippe Saḥar". Vgl. Rabtān, wo „Nāṣir" zu streichen ist. — Louvre 2 „Jaqdum'il, Sippe Saḥar"; gehört nach dem Duktus in die sabäische Frühzeit.

Sa'd'il דשעדאל: Hal 374,3 = 401,3 „. . . . . t Sippe Sa'd'il". Unsicher, da Sippen mit zweigliedrigem Gottesnamen sehr selten sind (s. 'Ammīrata'). Doch scheint das דשעדאל dem דחדת von Z. 2 parallel zu gehen: die Barone aus den Sippen Ḥadaṯ und Sa'd'il sind zugleich die beiden Priester, die in Z. 3 genannt sind, und die in solchem Fitḥ-Text nicht fehlen dürfen.

Sāmikum שמכם(בן): Gl 424,1 f. „Rabbšamsum . . . . . . Sippe Sāmikum": Ergänzung nicht sicher; vgl. Gadanum.

Sammān שמן בן: CIH 287 (= Gl 265), 10 „Auslāt, Sippe Sammān". Wenn Glaser, *Abessinier* 22 sagt: „Σαμινε [der Adulitana], heute Semēn, entspricht dem jemenischen سُمْنة bezw. سُمين, ersteres eine Gegend

nordöstlich von Ṣan'ā, deren Bewohner auch von Plinius erwähnt werden, letzteres ein Berg in Arḥab", so ist aus dem Gleichklang der Namen ein Schluss nicht zu ziehen. Es ist sogar recht fraglich, ob der Name Samna der Gegend und der Name Sumain des Berges, etwas miteinander zu tun haben. In keinem Falle hat die Notiz Glasers irgend welche Bedeutung für Beleuchtung des Sippen-Namens Sammān.

Saqrān שקרן (בן) בני: CIH 239 (= Gl 218), 1 „Sippe Saqrān"; wegen der Form בני nimmt das *Corpus* Abhängigkeit von einem vorhergehenden Nomen an und ergänzt אדם, so dass wir in der Sippe Saqrān ein Adelsgeschlecht hätten. Das ist unzulässig, wenn man in den שקרן בן von CIH 156 (= Gl 139) dieselbe Sippe sieht; denn diese Abschrift Glasers ist ungenau, wenn dasselbe Fragment sich, wie *Corpus* annimmt, in der Nota Rablinica befindet; danach lautet es (Z. 14): בני שקרן אד, und dann sind die Banū Saqrān Hörige, nicht Herren. Die Herausgeber des *Corpus* hatten diese Lesung vergessen, als sie die Ergänzung von CIH 239 (= Gl 218) machten. — CIH 221, 1 f. „Ilrām (Agram) Ja'šub (Jaqšub) und sein Sohn Luḥai'att, Sippe Saq[rān]." — Im *Corpus* wird متقل سقران Hamdānī *Gaz* 69,14 herangezogen. — Fraglich ist CIH 179 (= Gl 163), 1 „[Ha]mdum, Sippe (Baronin, הֿת) Saq . . ." Im *Corpus* ist konjiziert „אקי]נם], scilicet oriunda e (Šibamo) Akyāno," s. darüber unter Aqjānum S. 232. — CIH 208 (= Gl 192): „. . . rān und ihre Söhne"; die Ergänzung des ן durch שק ist nicht begründet; jede andere (z. B. והר) hat ebensoviel für sich. — Ganz unsicher ist die Lesung תעלם בן שק[ר]ן in Louvre 29, einer fehlerhaft hergestellten Fälschung (vgl. mein Referat ZAss XXI, 13 ff.).

Sarwānān דֿשרונן: CIH 108 (= Gl 87) „'Ammīkarib, Sippe Sarwānān." Die Lesung ist unsicher, die Erklärung auch. Das السَّرَوان Jaq 3,85 bringt uns nicht weiter; denn es bezeichnet zwei Lagerplätze im Gebiete des Salmā-Berges, des einen der beiden Ṭaiji'-Berge

(vgl. zu dieser Heranziehung das zu der von *aẓlam* bei den nordarabischen Geographen im Referat über Derenbourgs Bearbeitung von Louvre 15—29 zu Louvre 15 Bemerkte). Sarwānān als faʿlānān ist unwahrscheinlich, weil die faʿlān-Namen diptotisch sind.

Suʿaidum אלה֗ שעידם: Hal 681,2 f. „der Herr des Hauses der Sippe Suʿaidum". Müller zu Wien 6/7 (S. 21): „dem Herrn des Tempels des Gottes Suʿaid^{m}", aber „der Gott Suʿaidum" könnte nie und nimmer אלה֗ שעידם sein. Zu אלה֗ als Plural zu ה֗ s. hier S. 219. Über ein von Hamdānī *Iklīl* 8,57 (bei OM S. 64,2) erwähntes آل سعيد s. unter Zuʾdum (S. 308 n. 3).

Suchaimum בני שחימם: Burchardt 3, 4 f. „Hörige der Familie Suchaimum," und Z. 22 f. „mit der Gunst ihrer Herren, der Sippe Suchaimum"; vgl. Baqlum S. 237. — Hal 87,2 „ihrer Herren, der Sippe Suchaimum"; die Hörigen-Sippe ist nicht erkennbar. — CIH 8 (= Gl 9 = Hal 4), 3 „Hörige [1]) der Sippe Suchaimum [2])"; der Name der Hörigen-Sippe ist ausgefallen. — CIH 24 (= Gl 25) „Sippe Suchaim‥ nach zahlreichen Namen, doch ist die Lesung unsicher und die Namensform (statt Suchaimum) verdächtig. — Hal 63,8 „Sippe Suchaim[um", nicht sicher. — Hal 140,2 f. „Hörige der Sippe Suchaimum"; der Name der Hörigensippe ist nicht mit Sicherheit zu lesen. — OM 22,1 ist Suchaimum Personenname; ebenso wahrscheinlich CIH 203 (= Gl 187), 1. Eine gute Sammlung von Stellen mit Suchaimum aus der islamischen Literatur findet sich OM S. 77 (zu 22,1) und *Corpus* zu CIH 8,3. — Der Sachmān Juhaṣbiḥ CIH 133 (= Gl 136), 2 hat mit der Sippe Suchaimum nichts zu tun, wie das *Corpus* zur Stelle anzunehmen scheint. — Mars 9,1 f. „. . . . und Aśwaʿ und Fahdum, Sippe

---

[1]) Das *Corpus* operiert mit עם und spekuliert darüber; aber die schärfere Foto Burchardts, die in meinen Händen ist, lässt deutlich דם d. i. אדם erkennen, das übrigens nach dem Stile dieser Denkmäler zu konjizieren nahe lag.

[2]) Die Foto Burchardts zeigt deutliches ה֗.

. . . . ., ... ihre Herren, die Sippe Suchaimum". — Mars 11,1 „ihrer beider Söhne, Sippe Bāhidum, Hörige der Sippe Suchaimum".

Sumai'um בן שמיעם: CIH 19 (= Gl 19), 1 „. . . . ., Sippe Sumai'um." — דת שמיעם: CIH 19 (= Gl 19), 8 „Magdlāt, Sippe (Baronin) Sumai'um." Die Herausgeber des *Corpus* ergänzen Z. 1: „Dhū-Baiḥ, filius Ḥam'athati"; aber חמעתת ist auf der Tafel nicht zu erkennen, und דבחם ist aus Z. 10 entnommen, wo sich zunächst *dabḥum* „Opfer" als Lesung bietet: *dabḥum* empfiehlt sich auch, weil nach ישפת Z. 9 ein Objekt erwartet wird (dieses ישפת wird in der Regel nicht von der Gottheit, sondern von dem Weihenden gesagt, vgl. לשפתתו, weil auf eine weihende Frau bezüglich; auch CIH 80 (= Os 13), 6 f. wird sich ישפת auf Šamir beziehen, nicht auf Almaqah). — OM 12, 1 f. „Ha'ān Ja'zim und sein Sohn Jaḥmad Jaghbuhr, Sippe Sumai'um, Hörige der Sippe Bata'"; nach dieser Urkunde waren die Sumai' wohlhabende und tapfere Leute, die sich rühmen, dass Ta'lab sie aus dem Lande der Ḥimjar und der Araber gerettet hat und aus allen Zügen [Raubzügen], die sie unternommen (Z. 14 f.), und dass er den Jaḥmad aus der hochgelegenen (verseuchten?) Wohnstätte [מותן שמחן] heil nach Chail gebracht habe (Z. 16 f.). Die Datierung Z. 12 f. bezieht sich sicher nicht auf die ganze Weihung: אקניתן hat nichts mit הקני Z. 2 zu tun; datiert ist nur die Erweiterung ihres Landbesitzes, wegen deren in Z. 11 f. Ta'lab bedankt wird.

Su'rān בן שארן: OM 20,1 ff. „. . . . . und sein Sohn 'Aqrabā[n A]ṯwad und seine Brüder Ṯaub und Šāriḥum und Rabb'il, Familie (בני) Wa'rān, Hörige der Sippe Su'rān"; ebd. Z. 7 f. „im Schutze ihrer Herren, des Hatifā'aṯṯ und seiner Söhne . . .'um und Agram, Sippe Su'rān". — CIH 282 (Drake 4), 10 f. „es möge fortfahren (der Gott) Samī', voll zu gewähren seinen Hörigen den Banū Su'rān" usw. In derselben Inschrift Beginn (Z. 1) findet sich בן שארן offenbar in der Bedeutung

„Angehöriger der Sippe Suʾrān", es ist aber dabei diese Sippe nicht allein genannt, sondern der Weihende, Bāriqum Nimrān, bezeichnet sich als בן שארן ומחילם אקול שעבן בכלם רבען רידת „Angehöriger der [Doppelsippe] Suʾrān-Miḥjalum, Qaile des Stammes Bakīlum, Stammteil Raidat". Dieselbe Art der Benennung findet sich CIH 281 (= Gl 245), 2 f. „im Schutze ihres Herrn . . . . . . [Sippe Suʾ]rān und Miḥjalum" [1]). — Über CIH 283 s. unter Hamdān S. 260 f.

Ś . . . . ., . . . ם־: Hal 402 (= Wien 31) „. . . ḥamā, Sohn des Muwachchiš, Sippe S . . . . .".

Śanḥān סנחן: Gl 1076,18 f. und Gl 830,16 f. „und zum Preise dafür, dass sich in Unterhandlungen eingelassen hatten ʿAmmīʾanas, Sippe Sanḥān, und ihr Stamm Chaulān" (vgl. S. 146). — בנו סנחן: CIH 154 (= Gl 137), 1 „Jan]ʿam und Haʿān und Saʿdšamsum und Karibʿatt, Sippe San[ḥān". Die Ergänzung ist nicht sicher. — CIH 204 (= Gl 188), 1 „Śan]ḥān"; auch wenn die Ergänzung richtig ist, ist kaum an einen Sippennamen zu denken, sondern an einen Personennamen.

Śurdud סרדד: Mars 1,1—5 „Abīkarīb Juh . . . . [2]), Sippe Śurdud und Naqbān(?), Muqtawī des Šamir Juharʿiš,

---

[1]) Durch die neue Beleuchtung wird die Ergänzung מראיהמו „ihrer beiden Herren" berichtigt, denn es ist dabei an ברקם נמרן בן שארן und מחילם als zwei verschiedene Personen gedacht. Bemerkt sei hier, dass die Ergänzung von Z. 3 zu יברדא שימהמו תאלב רימם unzulässig ist. Es ist von den Herausgebern des *Corpus* übersehen, dass, wie schon OM S. 71 richtig bemerkt ist, in den Inschriften, die aus dem Kreise der zum Stamme Bakīlum gehörigen Sippe Suʾrān stammen, nicht Taʾlab (die Gottheit der Ḥāšid), sondern Almaqah, wie auf den Inschriften von ʿAmurān, erscheint, oder eine andere Gottheit dieser Gruppe. Zur Ergänzung von CIH 281 empfiehlt sich neben אלמקהו die Gottheit שמע, die in CIH 282 (Drake 4), 3 als Saijām der Sippe Suʾrān-Miḥjal angerufen ist.

[2]) Derenbourg: „Jouha[thib", mit der Bemerkung: „emprunt par conjecture à CIH 41,1". Aber der Abīkarib Juhaẓbin von Langer 2 gehört der Sippe Madraḥum an und lebt unter einem andern König. Man kann mit dem gleichen Recht יהאמן, יהצבח

Königs von Saba' und Ḏū Raidān, Sohnes des Jāsirum Juhan'im, Königs von Saba' und Ḏū Raidān"; die Annahme einer Doppelsippe ist unbedenklich, doch ist die Lesung des zweiten Namens ganz unsicher. — Zu סרדד bemerkt Derenbourg RÉS No. 184 (S. 153): „*Le Wādi Sordod est au nord de Ḥodaida*" ohne Nachweis. S. Hamdānī *Gaz* 72,7 ff., wo وادي سُرْدُد. Phantastisch ist die Konstruktion auf Karte Manzoni, wo der Bach bei Lohaia mündet. Ehrenberg und Hemprich wollten von Lohaia „bis Wadi Surdūd zum Gebirgsrande" reisen (Ritter, *Arabien* 1.886), und das versteht man, wenn man Niebuhrs Karte vergleicht (neugedruckt bei Hogarth, *Penetration* 60/61). Da ist Wadi Surdud nur eine Ebene. Nach Hamdānī a. a. O. geht der Bach über Almahǧam (s. Karte Manzoni „El-Mahjām, rovine" ca. 40 km NO Ḥodaida) ins Meer. — Es ist nicht sicher, dass die Sippe nach dem Gebiete Śurdud genannt ist, und wenn, dass im alten Jemen wie heut ausgesprochen wurde.

Ṣ . . . . צד: Hal 492 „Du]ḥmul, Sippe Ṣ . . . . .". Der Name Duḥmul ergänzt nach Hal 478,1.

*Ṣabbāḥ בני צבח: Familie, die zur Sippe Māti' gehört. S. Māti'.

Ṣabḥān בן צבחן: CIH 287 (= Gl 265), 14 „Jašbum, Sippe Ṣabḥān". Das *Corpus* liest den Namen in der Restitution צבחם und übersetzt *Ṣabāḥi*, mit Anlehnung an صباح اليشكري Hamdānī *Gaz* 136. Ich sehe keinen Anlass, das צבחן zu eliminieren, um eine Uniformität herbeizuführen, die nicht wahrscheinlich ist.

Ṣajadum בני צידם: CIH 30 (= Gl 324) „'Abdum Aṣdaq und seine Söhne, Sippe[1]) Ṣajadum, Hörige der Sippe Ghaimān." Die im *Corpus* gegebene Zusammen-

---

oder einen andern Namen mit יה einsetzen. Gegen die Lesung von יהטבן als Juhaẓīb spricht die Tatsache, dass die Imperfekt-Namen nie das Determinativ-*n* erhalten.

[1]) Die Schreibung בני בנו ist ein Irrtum des Steinmetzen. Die Tafel ist echt.

stellung mit الصَّيَد im Lande Hamdān, *Gaz* 106,18 صَيَد همدان genannt, ist nicht sicher; nach *Gaz* 111,26 sind die Ṣajad, die Abkömmlinge des ʿAmr b. Gušam b. Ḥāšid genannt werden, d. h. zum Stamme Ḥāšid, Teilstamm Gušam gehören, Herren von Alchašab (oder des Gebietes zwischen Raida und Warwar?). Es sind auch die Lesungen Ṣājidum und Ṣaijādum möglich.

Ṣaufān בן צופן: CIH 84 (= Os 27), 5 „im Hause der Sippe Ṣaufān"; es scheint eine kräftige Familie gewesen zu sein, denn sie konnte dem Weihenden von CIH 84, dem „Sariʿum Maʿīnījān" Schutz gewähren, als er von „dem Sabäer" (*sabaʾījān*) bedrängt wurde; vgl. Ausf. **31**. — Mit den بنو صوفة Ibn Doraid 285 und mit den الصُّوفان oder آل صُوفان TA 6,169 f. hat unsere Sippe Ṣaufān nichts zu tun.

Ṣauwāʿum (?) צועם: CIH 343 (= OM 12), 12 f. „im Monat Daṯaʾ des Jahres des Saʿadʿaṯtar, Sohnes des Haufāʿaṯt, [Sippe] Ṣauwaʿum". Dass ein Beiname vorliege und deshalb Ṣauʿam zu lesen sei (Mordtm.-Müller), möchte ich nicht annehmen. Die Auslassung von בן hat das für sich, dass bei dem Eponymus in der Regel der Sippenname genannt wird. Die Lesung des Namens ist nicht sicher: Ṣāwiʿum? Ṣauʿum?

Šaʿbān דשעבן: Gl 618,84 „Sippe (Herr von) Šaʿbān", unter den Qailen, die zu Abraha stehen. Es fehlt der Personenname, wie bei Šaulamān, Hamdān u. a. an dieser Stelle.

Šāhilum (Šahlum) בן שהלם: CIH 96 (= Os 24 = BM 28), 1 „Hudaijum, Sippe Šāhilum".

Šaʾmāt דשאמת: Gl 1155,2 (Hal 535.13 f.) „aus dem Kriege, der bestand zwischen Dem von Jamanāt und Dem von Šaʾmāt"; Deutung siehe unter Jamanāt.

Šamirat (Šumārat) בן שמרת: CIH 82 (= Os 7), 1 „Anmārum, Sippe Šamirat": Hörige der Sippe Marṯadum, wie aus Z 10 f. hervorgeht.

Šarʿān דשרען: Müller 3,3 „Luḥaiʿaṯt. Sippe Šarʿān".

Es wird bei שרען kaum an eine Nisbe zu Šir'ā, dem Fundort von Hal 63—87, gedacht werden dürfen.

*Ša'ṯum ד̄שעת̄ם: siehe unter Gab'ān.

Šaulamān ד̄שולמן: Gl 618, 84 „Sippe (Herr von) Šaulamān", unter den Qailen, die mit Abraha gehen. Da es sich in der Aufzählung der Anhänger nur um Individuen zu handeln scheint (אקילן Z. 81), werden wir hier deuten: „Der von Šaulamān", wenn es auch befremdet, dass kein Personenname genannt ist. Glaser ist geneigt, *šaulamān* in dem ذو الشودب (الشودن) HQ 120 zu finden, und diese Vermutung ist ansprechend. *d* wird aus *l* verschrieben und *b* durch Lautwandel für *m* eingetreten sein.

Šubā'um בנו: שבעם[ש]: CIH 67,2 (= OM 2), 1 f. „. . . . und seine Brüder . . . . , Sippe Šubā'um". Die Ergänzung folgt dem *Corpus*, ist aber nicht sicher; in OM zur Stelle ist als Ergänzung שבעם vorgeschlagen mit Beziehung auf die أحياء السَّبيع in den Versen des 'Alī b. Abī Ṭālib *Iklīl* VIII, die in Müller, *Burgen und Schlösser* 1, 392 gegeben sind. Auch an תבעם als Ergänzung kann gedacht werden. שבעם scheint als Name sonst nicht belegt zu sein; zu unterscheiden ist es von שבע (Personenname) CIH 52 und von שבען (Ortsname) CIH 41,3 [1]).

Taṯwarum ד̄תת̄ורם: CIH 73 (= Os 4), 9 ff. im Jahre des 'Ammīkarib Ben Sumhukarib Ben Ḥazfarum, Sippe Taṯwarum". Die Aussprache ist nicht sicher: Taṯauwurum? Mit dem Personennamen ת̄ורם CIH 77,1 wird das תת̄ורם nichts zu tun haben. — Zu beachten ist

[1]) In dem Kommentar zu OM 2 ist übersehen, dass die Weihenden Hörige der Sippe Ghaimān sind, wie aus Z. 20 f. hervorgeht, dass daher die Basis nicht eine Statue getragen haben kann, „welche . . . . Brüder vom Stamme Ghaimān ihrem Gotte darbrachten". Die Deutung des ח̄לפן in Z. 14 und seine Beziehung auf die Weihenden ist nicht so sicher, dass ich den Namen oben einzusetzen wagte wie im *Corpus* („Khalfān] et ejus fratres").

die Anwendung des ־ה als Titel hier; man möchte hierin ein Festhalten an der Tradition sehen, für das sich in dieser Zeit wenig Beispiele finden; vgl. Ausf. 27. Eine andere Fassung siehe S. 266 und dazu n. 3.

Tazlad בנו תזלד: Burchardt 6 (OLZ 1907 Sp. 605 ff.) „Sa'adlāt Aukan und Taḥ . . . . und Rabībum und Kalbum, Sippe Tazlad".

Tubba'um בן תבעם: CIH 287 (= Gl 265), 9 „Tab'ān (?), Sippe Tubba'um (?)". Das *Corpus* liest statt des unsicheren תבען: תבעאל, welcher Name mehrfach vorkommt (Gl 885,1. CIH 286 (= Gl 263), 2) und dessen Aussprache als Tubba''il zweifelhaft ist (Tabī''il?) Der Sippen-Name תבעם hat mit dem תבען nicht direkt zu tun; wegen des bekannten nar تبّع Tubba'um zu lesen, ist sehr verlockend, aber keineswegs sicher.

Ṯāfi'um בני תפעם: Hal 45 „Sumhu'alā Janūf, Sohn des Jaṯa''amr, Sippe Ṯāfi'um".

Ṯajaḥ דתיח: Hal 432,3 „Sippe Ṯajaḥ"; die Deutung ist nicht sicher.

Ṯāt דתת: Gl. 618,36 „und die Sippe (der Herr von) Ṯāt", unter den Qailen, die mit Abraha gehen. Man erwartet einen Namen davor, doch Abraha begnügt sich, schreiben zu lassen: „Der von Ṯāt", wie „Der von Šaulamān" usw.

Ṯaurānhān דתורנהן: Gl. 904,24 (= Hal 650,3) „Sumhukarib. Sippe Ṯaurānhān" als Zeuge unter der Verordnung, die in Ausf. 87. mitgeteilt ist. Man ist geneigt, wegen der Gegenständlichkeit dieses Namens an ihm zu zweifeln: es ist aber bis auf weiteres daran festzuhalten, dass es in der Tat eine Sippe „die zwei Stiere" gegeben hat. Zur Form vgl. 'Āhirānhān.

'Uṣāmum דעצמם: CIH 307 (= Gl 878), 1 ff. „'Ammīsabam, Sohn des Ganas, Sippe 'Uṣāmum". Die Sippe ist offenbar benannt nach der Ortschaft 'Uṣām, die nach Bakrī 674 wenig östlich von Nā'aṭ lag.

ʿUšārum בני עשרם: Hal 630, 1 f. „Nabaṭkarib und ...... Sippe ʿUšārum“.

Wahab'il דוהבאל: Hal 253,9 „Zafwān, Sippe Wahab'il“. Befremdlich, da solche zweigliedrigen Namen als Sippennamen selten sind; vgl. Ausf. **29** a. E.

Wahrān (בן) בנו והרן: CIH 87 (= Os 18), 1 f. „Luḥaiʿatt und seine Söhne Ṯawab'il und dessen Brüder und ihre Söhne, Sippe Wahrān, Hörige der Sippe Marṯadum“; ebda Z. 11 „auf dass es wohlergehe der Sippe Wahrān“. Da keine „Herren“ genannt sind, dürfen wir die Wahrān als Adels-Sippe oder doch auf dem Wege zum Adel ansehen. — דת והרן: OM 16, 1 f. „Amatšamsum, Sippe (Baronin) Wahrān“; hier ist die Ursprungssippe der Dame nicht angegeben (vgl. S. 220): vielleicht war sie keine „Geborene“, d. h. nicht aus „edlem“ Geschlecht.

Wakīl דוכל: Hal 243, 3 ff. „Ausum, Sohn des Basal, Sippe Wakīl; Jamtaʿān, Sohn des Ḥamam, Sippe Wakīl, und Basal, Sohn des Laḥjān, Sippe Wakīl“.

Wa'rān בנו יארן: Hörige der Sippe Su'rān, s. Su'rān S. 301.

Wāšil בן וסל: CIH 344 (= Acad 10), 1 u. 9 f. „ʿAmmīkarib, Sippe Wāšil“; da in Z. 11 f. um „die Gunst ihrer Herren, der Sippe Bataʿ“ gebetet wird, werden die Wāšil Hörige der Bataʿ sein.

Wāšikum בן ושכם: CIH 76 (= Os 12), 1 „Šamir Jakūb, Sippe Wāšikum“; er bezeichnet Z. 9 f. Jaṯʿam, Sippe Marṯadum als seinen Herrn; wir dürfen also die Familie Wāšikum als Hörige der Marṯadum ansehen.

Zabnūr דזבנר: Gl 618, 19 „Garrāh, Sippe Zabnūr“: er stand, scheint es, bei der Rebellion Jezīds, auf Seiten der Abessinier.

Zaʿam דזעם: Hal 237,10 „Haufāʿatt, Sippe Zaʿam“, als Schreiber (Zeuge) genannt.

Zu'dum[1]) בני זאדם: OM 15,1 f. „..... mān, Sippe

[1]) Das זאדם der Inschrift wird kaum anders als Zu'dum gesprochen werden dürfen, da die Sippe Zu'd auch später vor-

Ham[dān belehnte] [1]) seine Hörigen Ilīkarib und seine Söhne [. . . . . rib [2]), Naša'] karib und Sa'adšamsum, Sippe Zu'dum, aus dem Stamme Ḥāšid (אחשדן), Hörige der Sippe [Hamdān]" und 4f. „. . . . . . Die Banū Bata' und Hamdān belehnten ihre Hörigen Ilīkarib und [seine Söhne . . . . . .] rib, Naša'karib und Sa'adšamsum, Sippe Zu'dum, aus dem Stamme Ḥāšid, Hörige der Sippe Ham[dān . . . . .]" Die Familie Zu'dum wird noch in der islamischen Zeit mehrfach erwähnt. Hamdānī bemerkt im *Iklīl* 8 fol. 57 zu dem von ihm als ein Maḥfad in Hamdān genannten Qaṣr Bait Zūd: „das ist Bait Zaid b. Saif b. 'Amr b. Assabī' (Ilsabī')" [3]). Der Sitz der Familie oder doch der Glieder, von denen in OM 15 die Rede ist, lässt sich aus der Inschrift selbst bestimmen: sie werden belehnt mit Ländereien im Distrikte (חלף) von Alhān (?). die als Hauptnamen Ṣaiḥān führen. Darf man dieses Ṣaiḥān in dem Ṣaiḥān lokalisieren, das südlich vom Wādī Sahām liegt (s. OM S. 64), so hätten die Banū Bata'-Hamdān zur Zeit dieser Belehnung ihre Macht bis weit in das Himjarengebiet ausgedehnt von ihrem Hauptsitze Ḥāz bei Ṣan'ā aus. — Keinesfalls darf die Sippe Zu'dum ge-

kommt. Der Name, Zūd gesprochen, liess Hamdānī (*Iklīl* 8 f. 57) über die Verdrehung von Zaid zu Zūd durch die Himjaren spekulieren, was OM S 63 f. gebührend zurückgewiesen ist.

[1]) Aus Z. 4 ist zu ergänzen חמר ונחל; das zu übersetzen „er schenkte, und es übernahmen in Besitz seine Hörigen" (so OM zur Stelle) liegt kein Grund vor: die Form בנו zwingt nicht in den Banū Zu'd das Subjekt zu נחל zu sehen, bei der Unkorrektheit in der Redaktion dieser Urkunden.

[2]) Die Verff. von OM ergänzen „Ma'dīkarib", weil „der Sohn Zu'ds Ma'dīkarib Marab genannt wird" (Iklīl 10,21). Mir scheint nicht zulässig, aus der Iklīl-Notiz über einen Sohn Zu'ds einen Schluss auf Personen in einer Inschrift zu ziehen.

[3]) Nach OM S. 63 f. Nach der Iklīl-Stelle ist das Bait Zaid موضع آل سعيد بن قيس „der Sitz der Sippe Sa'īd b. Qais." Vielleicht ist in dem آل سعيد die Sippe Su'aidum zu sehen. S. s. 300.

funden werden in Prid 15 (= Bibl. Nat. 9), 2, wo OM S. 31 übersetzt wird „N. N. und . . . [die B.] Za'd stellten auf" usw. Das זאד gehört zu einem יזאד (Derenb.) oder zu einem אזאד.

Zuhrum בנו זהרם: CIH 160 (= Gl 144), 1 f. „. . . . Sippe Zuhrum"; das *Corpus* ergänzt Z. 4 f. עבדהו רשׁמר und entnimmt daraus für den Anfang: רשׁמר ואחיהו ובניהמו אחשׁרן בנו זהרם; dazu ist zu bemerken, dass die Hinzufügung von אחשׁרן willkürlich ist: die Sippe Zuhrum sind Hörige der Sippe Bataʿ, denn sie bitten in Z. 8 f. um „die Gunst ihrer Herren der Sippe Bataʿ": bei den Hörigen wird aber in der Regel die Stammzugehörigkeit nicht angegeben, und אחשׁרן würde nicht dem בנו זהרם vorangehen. Seltsam ist, dass im *Corpus* die Lesung ישׁע[בהמו חשׁד]ם Z. 10 (Glasers Kopie hat . . חם) begründet wird mit „quum tribus Ḥāšid sic cum שׁעבהמו in multis titulis conjuncta sit . . . . . et quum de Ḥāšidensibus in v. 1 agatur"; denn in Z. 1 ist von diesen Ḥāšidenses kein einziger Buchstabe zu lesen. — CIH 228,1 „Sippe Zuhrum"; die Nota rabbinica zeigt יתהרם; die Lesung des *Corpus* mag richtig sein, es war aber zu bemerken, dass der Text höchst verdächtig ist; der Herstellungsversuch im *Corpus* ist wertlos, denn er beachtet nicht, dass ירדא אדמהמו „ope vassalium suorum" gegen die Vorstellungen ist, die die Inschriften beherrschen, in welchen ein רדא nur von den Gottheiten und den „Herren" gewährt wird; die Hereinziehung von ין als *vinea* ist gewaltsam: בעל בכלם ואבעל ביתהמי lässt sich nur schwer aus dem Texte der Nota herauslesen, und das „dominus Bakili et (dii) praesides domus suae" ist befremdlich. — CIH 234 (= Gl 213 = Louvre 12), b, 1 ff. „Ar[jam Jaghnam [und] sein Bruder Abīkarib Akjaf [Ja]ḥmad, Sippe Zuhrum". — CIH 240 (= Gl 219), 1 ff. . . . . . . und ihre Söhne . . . . ., Sippe Zuhrum, Hörige der Sippe Bataʿ": die Ergänzung אחשׁרן halte ich hier so wenig für zulässig wie CIH 160 (s. oben); die Verbindung אל

ואדם in der Restitution אחו ואדם בני בתע „fratres (confoederati) et vassali Bata'ensium" ist schwer glaublich: die Abschrift Glasers zeigt nach זהרם : רח und am Anfang der folgenden Zeile ב; ich nehme an, dass der Stein nur zeigte: בנו זהרם אדם. — CIH 263 (= Gl 242) „. . . 'ān und Wahab'auwām . . . . . Sippe Zuhrum"; Wahab'auwām ist wahrscheinlicher als Wahabrijām; von אחשרן ist nichts zu sehen.

Ẓalāl דטלל: Hal 192,7 „das gebaut und hoch aufgeführt hat die Sippe Ẓalāl". Nach dem Zusammenhange möchte man annehmen, dass diese Sippe wie Ḥaḍ'ar, die Sippe des Setzers der Inschrift, eine Untersippe von Gab'ān ist. Der Namen-Charakter des דטלל wurde richtig erkannt von Mordtmann ME 14 n. 1[1]). Gerade in der Inschrift Hal 192 + 199 kommen mehrfach Sippennamen vor in der gleichen Weise wie dieses דטלל.

*Ẓalwamān אהל טלומן: Hal 478,1 f. „Duḥmul und seine Söhne Badījat von der Gemeinde des 'Aṯtar Ḏūjahraq und J . . . . lhtn, Sippe Ẓalwamān, Sippe (אהל) Gab'ān; beachte, dass beide Sippen mit אהל bezeichnet sind, während sonst der Untersippe (mit ד) Gab'ān mit דאהל folgt (s. S. 252 f.); ebenda Z. 15 „Sippe Ẓalwamān".

Ich schliesse hier an unter Suppl. A folgende Ergänzungen der vorstehenden Liste: I. Zweite Reihe von Sippen, II. Sippen der arabisch-islamischen Tradition, unter Suppl. B einige Bemerkungen zum Sippenwesen.

Suppl. A. I. Zweite Reihe von Sippen.

'Abdlāt עבדלת: Gl 1063 (= Wien 20), 2 „Našlum Bint 'Abdlāt"; s. das zu 'Ašāšum S. . . . Bemerkte.

Aimum בן אימם: Gl 1081 (= Wien 3), 9 f. „Wā'ilum, Sippe Aimum". — Bibl Nat 14, 2 „. . Aimum". Lies Ijāmum? Aijāmum?

---

[1]) Er übersetzt: „welche gebaut und mit עלין versehen [die Familie] דטלל." Die Erklärung von עלין als „mit 'illījat [Söller] versehen" ist sehr ansprechend.

'Amād עמד(ד): scheint nur in דמרש ועמד „Sippe Maras and 'Amād" vorzukommen, s. Maras S. 281 f.

Amīrum אלה אמרם: Os 36,2 D„ū Samwā der Sippe Amīrum, Herr von [Bain]". — Wien 9,2 „Ḏū Samwā der Sippe Amīrum in Bain". — Griffini 1, 2—4 „Ḏū Samwā der Sippe Amīrum, Herr von Bain". — Ob Hal 149,1 „die Sippe Amīrum und die Sippe 'Aṯtar" zu deuten ist, mit Ergänzung von לאמרם zu אחל אמרם, ist zweifelhaft. — Hamdānī erwähnt in der *Ǧazīra* 111,2 den auch sonst von ihm genannten Stamm Amīr als أمير من شاكر, und Šākir ist bei ihm ein Sohn Bakīls; es wäre dann die Sippe Amīrum zum Bakīl-Kreise gehörig. — אמרין: Hal 359,1 „. . . . ., Sippe (בן) Šufaiqum, aus der Stadt Tausa', aus dem Stamme Amīrum"; dieses Ethnikon spricht dafür, dass אמרם Stammname, nicht Sippenname ist; dazu kommt, dass schon Ben Šufaiqum die Sippe anzugeben scheint: es ist möglich, dass אמרם zwei Funktionen hatte: als Sippen- und als Stamm-Name (vgl. „Nassauer" u. ä.).

[Asrārān דאשרן]: Gl 1606,3 „und die vom Stamme Qatabān von Tamna' und דאשרן"; Z. 8 „die ihrem Wesen nach gehören zu דאשרן ודברם"; an der zweiten Stelle übersetzt Glaser: „welche sind aus Ḏū Asrārān und Ḏū Barūm (bezw. welche gehören zum Stamm, zur Sippe des Herrn von Asrārān und des Herrn von Barūm)"; es ist aber mit דאשרן ודברם eine soziale Schicht gemeint, die den andern beiden Schichten מסודן „Adel" und מבנן „Masse", „niederes Volk" d. h. Arbeiter, Händler u. dgl. gegenüber steht: „die Leute der Täler (Wälder) und die Leute des flachen Landes".

'Ašāšum עששם: Gl 1063 (= Wien 20), 1—3 „Denkmal und Grabstätte der Ghazwat Bint 'Ašāšūm und der Našlum Bint 'Abdlāt, der beiden Hagriterinnen". — Die Deutung von 'Ašāšum als Sippenname ist nicht sicher, zumal dann auch 'Abdlāt als solcher wird anzusehen sein.

A'zāz בנו אעז: Gl 1064 (= Fr 40 = Wien 17), 1

„Jan'am und seine Söhne, Sippe A'zāz"; Z 2 „Hörige männlichen und weiblichen Geschlechts der Sippe A'zāz".

Bāḥiḏum בנו בחצם: Mars 11,1 „und ihre Söhne, Sippe Bāḥiḏum, Hörige der Sippe Suchaimum"; Z. 3 „andere als (עיר) die Sippe Bāḥiḏum". Über die Sippe Suchaimum s. S. 300. — Vom Stamme בחץ sind auch die Namen אבחץ und מבחץ: der Eponymus, der in einer noch nicht aufgehellten Verbindung vorkommt in CIH 46 (= Langer 7), 6 und in Burchardt 2,6, heisst „Mabḥūḏ (oder Mabḥaḏ) Ben Abḥaḏ"[1]).

Baiḥum ביחם: gefunden von Derenbourg zu CIH 37,1 in דבחם CIH 19,10, doch ist dort ersichtlich *ḏabḥum* „ein Schlachtopfer" zu lesen[2]). Ebensowenig ist das ebenda herangezogene בנביח Hal 48,9 auf eine Sippe Baiḥ zu beziehen. Doch darf die Existenz einer solchen angenommen werden nach dem ذو بيح HQ 104, s. unten S. 321.

Bāriḏum ברצם: Gl 1606,24 „Jaṣrā'amm, Sippe Bāriḏum"; ist richtig gelesen, so liegt in יצרעם eine Bestätigung vor für die Lesung von צרעם Der 2,2 als Ṣarā'amm[3]).

[Barrum ברם]: Gl 1606,3 die ihrem Wesen nach gehören zu „דאשרן ודברם", s. Behandlung der Stelle unter Asrārān S. 311.

Bausum בושם: Acad 11,1 „Jaṣbaḥ Arjam Muwaqqiṣum und Bausum"; s. unter Muwaqqiṣum S. 290.

---

[1]) Ich sehe keinen Anlass, mit Lidzbarski *Ephem.* 2,97, das בחץ mit dem nordarab. محض zusammenzuwerfen. — Dass Mabḥūḏ der letzte Eponymus gewesen, von dem ab man bis z. B. 385 und 396 zählte, scheint mir nicht notwendig aus der Fassung der Inschrift hervorzugehen; vgl. Ausf. **94.**

[2]) So auch Hal 342,1 בשל דבחם an einer Stelle, wo ein Name nicht zu erwarten ist, und die Spekulation Müllers *Studien* 52 fällt aus.

[3]) Meine Lesung Ṣaraja'amm OLZ 1907 Sp. 189 ist durch Ṣarā'amm zu ersetzen, und ebenda ist Ṣurai'm als Nebenlesung zu streichen.

Chāsi'um אלה חשאם: CIH 8 (= Gl 9 = Hal 4), 2 „Sippe Chāsi'um"; ich gebe diese Deutung unter allem Vorbehalt; in jedem Falle lehne ich die des *Corpus* „*deus Khāsi'i*" ab, denn es ist höchst unwahrscheinlich, dass hier für 'Gott' אלה verwandt sein soll unmittelbar nach אלהמו קינן „ihr Gott Qainān"; zu אלה für אלי vgl. אלהת und s. S. 219 n. 1.

Chaudūn חודן: Bibl Nat 2,1 „[N. N., Sohn des . . . . ., Sippe . . .]a' und Chaudūn. der zu den Garden dieses Mannes gehört"; die Deutung ist nicht sicher. *chaudūn* nach *Gaz* 85,26.

Chubā'at די חבאת: Wien 24 (= Gl ?), 4 f. „Zauber des Ilīza'ad und seines Bruders Halqahu, Sippe (der beiden Barone) Chubā'at". Müller umschreibt Chab'at.

Ḏāhirum (Ḏahrum) בני דהרם: Gl 869,7 „und bei der Sams ihrer Ahnen, der Sippe Ḏāhirum": zulässig ist auch zu trennen בני ד + הרם, doch darf dann nicht an die Stadt Haram gedacht werden, denn sie ist immer Haramum und die Inschrift gehört in einen anderen Kreis.

Ḏāriḥum די דרחם: Gl 1079 (= Wien 26), 1—3 „Ruhestätte des 'Adīdum und Kalbum, Sippe (der beiden Barone) Ḏāriḥum"; Müller schreibt Darāḥum.

Fara' בני פרע: Bibl Nat 17,3 f. „die Sippe Fara'".

Girāfum דגרפם: Griffini 1,1 f. „Ilīrabb, Muqtawī des Aus'il, Sippe Girāfum".

Hadrūm בן הדרום: Bibl Nat 1,1, „'Arībum, Höriger der Sippe Hadrūm"; die Lesung ist unsicher; Hadaraum für Hadar'aum? Hadrawam? Hadrūm fällt aus dem Rahmen des Gewohnten heraus.

Ḥ . . . . ., . . . בחני ח: Gl 1073 (= Wien 11), 6 „Tempel und Asyl der Sippe Ḥ . . . . .".

Ḥ . . . ḍ דח . ץ: Hal 243,9 ff. „Maḏkar, Sohn des 'Ammī'anas, Sippe Ḥ . . . ḍ".

Ḥabāb די חבב: Gl 1093 (1695) + 1355 „Haufā'aṯt und Naša'karib, Sippe (die beiden Barone) Ḥabāb"; die

Zusammengehörigkeit der beiden Fragmente Gl 1093 (1695) und Gl 1355 ist nicht sicher. Nach Glaser, *Altjem. Nachr.* 1,254 stammen von Herren von Ḥabāb auch Gl 1094 (= 1696), 1095 (= 928), 1356, 1352 u. a. Die Inschriften Gl 1093 (= 1695) und Gl 1355 sind „aus der Gegend von Ḥabāb im bekannten Wādī Ḥabāb“.

Ḥadwat חדות: Gl 424,3 „Sippe Gadanum und Ḥadwat“; Übersetzung der Stelle s. unter Gadanum S. 255.

Ḥasam חשם: ME 25,4 „Jaškur'il, Sippe Ḥasam“; Zusammenhang nicht erkennbar.

Ḥirrān חרן: Gl 824 (= Yule 1), 1—9 „Ṯārat Miṯwal Abīrata', Sippe Ḥirrān, und seine Genossen(?), die Ḥirrān ausmachen, Sippe Jaṯ'ar, die Rabibiten und Chaijātiten, errichteten diese Schrift zur Weihung, zum Bau und zum ? seines ? Saum Mašriqān“ [1]). Wichtig für Erkenntnis der „Sippe Ḥirrān“ ist die Feststellung Glasers (*Suwā und al 'Uzzā* 8): „Das Dorf, nahe nordnordwestlich der Inschrift heisst heute noch Ḏī Ḥirrān“. — Die Inschrift stammt nach Ductus und Orthographie aus der Verfallzeit.

Ḥumāmum בן חממם: Gl 1081 (= Wien 3), 7 f. „Nasrum, Sippe Ḥumāmum“.

Jafḥarān אדי יפחרן: Gl 1062 (= Wien 10), 3

---

[1]) Es ist hier nicht der Ort, diese Deutung zu begründen. Ich bemerke nur, dass die Übersetzung Derenbourgs (in Bol. Real Acad. Historia, 1905 Juli—Sept. S. 73) im Einzelnen viel Anfechtbares enthält, dass namentlich der Gott Suwā' sich in der Inschrift nicht findet; doch ist das Gerippe richtig erkannt: Glaser verfehlte den einfachen Bau der Urkunde, gab aber gute Einzelbemerkungen. Seltsam ist der Irrtum, in dem er sich mit seiner Konstruktion befindet, „dass es ausser den Rabīb-Khajjāṯ auch noch andere Stämme gegeben haben muss, die sich von Ḏū Jeth'ar herleiteten, so dass die Hervorhebung des besonderen Stammesnamens notwendig war“. Die beiden Bezeichnungen gehören verschiedenen Klassen an: Ḏū Jaṯ'ar ist die Sippe, Rabīb und Chaijāṯ sind Stamm und Unterstamm, wobei im Sinne der Stifter angenommen werden mag, dass die Sippe mit dem Stamm durch das Blut zusammenhing, keinesfalls aber ist Jaṯ'ar das Weitere.

„Sippe Waʿlān und Sippe Jafḥarān" in nicht erkennbarem Zusammenhange[1].

Jagūr דיגר: Gl 1606,24 „Laḥāʿamm, Sippe Jagūr", einer der Zeugen unter Gl 1606.

Janʿam בן ינעם: Gl 1081 (= Wien 3), 10 f. „ʿAbdum, Sippe Janʿam". — דינעם Gl 1064 (= Wien 17), 3.

Jarūm דת ירם: CIH 179 (= Gl 163), 1 ff. „Ḥamdum, Sippe (Baronin) Saq[rān] und ihre Tochter Rabābat........ Sippe (Baronin) Jarūm". Die Lesung und Deutung des Textes, der nur auf der Abschrift Glasers vom Steine beruht, ist unsicher; angenommen darf werden, dass zwei Frauen mit דת genannt werden: 1. .. דת שק, 2. דת . רם oder דת .. רם; über die Ergänzung von 1. zu שקרן siehe unter Saqrān; 2. ergänzt das *Corpus* mit Berufung auf Stellen der *Gazīra*, in denen يريم vorkommt; die sind aber nicht entscheidend; es sind eben so gut eine Anzahl anderer Ergänzungen zulässig, vor allem יהרם Jaharum (vgl. S. 270). In welchem Verhältnisse 2. zu 1. steht, ist nicht auszumachen; das *Corpus* nimmt an, דת . רם gehöre zum Vorhergehenden von Z. 2 an und übersetzt: „cum filia sua Rababat, domina castelli Dhū-Aḥlāk, oriunda ex Yarīmo"; es ist sehr wohl möglich, dass drei Frauen genannt sind, deren letzte „Ḥulāk(um), Sippe (Baronin) . . . rum" ist.

Jaṣ . . ., . . אהל יצ: Hal 408,1 „Sippe Jaṣ . . ." in nicht erkennbarem Zusammenhange.

Jaṯʾar בני דיתאר: Gl 824 (= Yule 1), 4 f. „Sippe Jaṯʾar, die Rabibiten und Chaijaṭiten"; vgl. Ḥirrān S. 314.

Juwaššiḥ בן יושח: Hal 645.1 „Altar der Sippe Juwaššiḥ (des Ben Juwaššiḥ?)".

Kanam Rašwān דכנם רשון: Gl 1606,25 „Zaidʾil, Sippe Kanam Rašwān", einer der Zeugen unter Gl 1606; der Name ist wenig glaublich, und die Zeichen כנ sind als

[1] Gegen die Form *jafʿalān* s. S. 302 n. 2 a E, doch findet sich auch der PN. Jamtaʿān.

unsicher bezeichnet, auch ist als Nebenlesung beigesetzt רצלמן ושון, das „Ṣalmān und Šauwān" (Doppelsippe!) sein könnte.

Kušāḥat בני כשחת: Gl 1064 (= Fr 40 = Wien 17), 4 „mit der Sippe Kušāḥat"; in einer Inschrift der Sippe Aʿzāz.

Machd . ., . דמחד: CIH 57 (= Gl 32 = Hal 20. 26. 33) „Ašwaʿ, Sippe Machd . ."; die Lesung ist unsicher; das *Corpus* konjiziert דמארנם (vgl. zu diesem S. 278).

Maḥḍarum דמחצרם: Gl 1606,25 „Haufāʿamm (oder Haufāʾil) Sippe Maḥḍarum", einer der Zeugen unter Gl 1606.

Marad בני מרד: Hal 177 „Hāniʾ Jaʾausʾil, Sippe Marad".

Masʿadum (Masʿūdum) בן משעדם: Gl 1081 (= Wien 3), 13—15 „Wahbum, Sippe Masʿadum, König von Kaminahū"; vgl. S. 177 f.

Naṣlāt בן נצלת: Gl 1081 (= Wien 3), 11 ff. „Naṣrʾil, Sippe Naṣlāt"; für Naṣrlāt? der Schwund des *r* ist unbedenklich, und Naṣrlāt ist gestützt durch Naṣrʾil.

Našʾān בן נשאן: Gl 1606,24 „Ben Našʾān", einer der Zeugen unter Gl 1606; als PN Gl 275, 2.

Qafʾān בן קפאן: Gl 1606,23 als Eponym mit Baron Rašam zusammen, s. Rašam; Z. 24 f. „Maʿdīkarib, Sippe Qafʾān.

Rašam דרשם: Gl 1606,22 f. „Jahr des ʿAmmīʿalā [nicht sicher], Sippe Rašam, und des Ben Qafʾān zum ersten Mal"; Z. 24 „Šahīrum, Sippe Rašam".

Sumhu[ʿalā בני שמה[עלי: Bibl Nat 12,1 f. „Saʿadʾil und . . . ., Sippe Sumhu[ʿalā".

Šal . . ., . אהל סל: Gl 874,4 „die zwei בעבני בשל, die der Sippe Šal . . . gehören"; Deutung unsicher; hat man ein . אהל סל als Sippe anzunehmen, dann ist Z. 1 zu restituieren: „Wahab, Sohn des Mautar, [Sippe . . . . .], gehörig zur [Sippe Šal . . . (דא)]".

Ṣarfān דצרפן: Wien 9,1 „Ilīwahab, Sippe Ṣarfān".

Šafīqum שפקם בן: Bibl Nat 23,1 f. Ḥamā'aṯt, Sippe Šafīqum"; vgl. Šufaiqum.

Šaḥaz שחז בן: Gl 1606,7 „Jahr des 'Asbum, Sippe Ḥadrān, und des Ben Šaḥaz zum andern Mal"; Z. 24 „Ben Šaḥaz Samkar"; die Lesung von Šaḥaz ist nicht sicher und der Zusatz „Samkar" unverständlich.

Šaubatum שובתם בן: Hal 176,1 „'Ammī'anas, Sohn des 'Ammījaṯa', Sippe Šaubatum"; die Deutung des Šaubatum als Sippenname ist nicht sicher.

Šufaiqum שפיקם בן: Hal 359,1 „. . . . ., Sippe Šufaiqum, aus der Stadt Tausa', aus dem Stamme Amīrum"; vgl. das oben S. 311 zu Amīrum Bemerkte.

Taṣaḥ תצח בן: Reh 7,8 f. „Karib'aṯt . . . . ., Sippe Taṣaḥ"; lies Taṣiḥḥ? Taṣīḥ?

Ṯa'an בן תען: 'Uzzā 1—3 „. . . dum, Sippe M . . . . waḥ, Hörige der Sippe Ṯa'an". — Bibl Nat 20,5 „Sippe Ṯa'an" ohne erkennbarem Zusammenhang.

Ṯāt ךתת: Gl 618,86 „Der von Ṯāt", einer der Qaile, die mit Abraha gehen; durch diese Stelle ist die Lesung ذو ثات HQ 119 gesichert (Orig. تاب).

Ṯaur בנו תור: Bibl Nat 22,4 „. . . .b, Sippe Ṯaur"; Derenbourg ergänzt Ṯaurum.

Wahab'il בן והבאל: Gl 1081 (= Wien 3), 16 f. „Garrāḥum Ben Wahab'il".

Wahbum בן והבם: Gl 1606,25 „Mauhabum Ben Wahbum", einer der Zeugen unter Gl 1606.

Wa'lān דועלן: Gl 1067 (= Wien 10), 3 „die Sippe Wa'lān"; Deutung nicht sicher. — בן יעלן: Os 35,2 „und die Sippe Wa'lān": Deutung nicht sicher.

Waq . . ., . . דוק: Hal 464 „Ma'dīkārib, Sippe Waq . . .".

Wat . . . ., . . דות: Hal 519 „. . . . . b, Sippe Wat . . ."; vielleicht ist der Ortsname Watjaḥ *Gaz* 68,11. 105,4. 135,7 heranzuziehen.

Wātirum דותרם: Os 36,1 „Wahab'[aum, Sippe Wātirum, Hörige des Königs".

Zai . . ., . . ד̄י: Hal 411,5 „und Zaidlāt, Sippe Zai . . .“. Die Ergänzung ist unsicher; es lässt sich nicht einmal der Umfang der Lücke bestimmen.

Zaid'il בני זידאל: Gl 1073 (= Hal 411 = Wien 11), 5 „. . . . . und Zaidlāt, Sippe Zaid'il“.

Zallat Salḥīn ד̄לת שלחן: Fr 51 „Altar des ʿAmmīkarib, Sohnes des Ḏamarjadaʿ, Sohnes des Juhaiṯiʿ. Sippe Zallat Salḥīn“.

Ẓai . . ., . . ד̄ט̄י: Gl 1062 (= Wien 10), 7 „Kabirat des ʿAlāl, Sippe Ẓai . . .“; Müller ergänzt Ẓairān nach dem hier folgenden Namen.

Ẓairān ד̄ט̄ירן: ME 51 „H . . t, Sippe Ẓairān“. — Gizeh 1 „Zaid'il, Sohn des Zaid, Sippe Ẓairān[1]. — Die Sippe Ẓairān, aus der der Ritter-Händler in Alʿola stammt, und die gleichnamige, der anzugehören der Ritter-Händler in Ägypten vier bis fünf Jahrhunderte später sich rühmt, haben kaum etwas miteinander zu tun.

Sippennamen, die vorn verstümmelt sind:

. . . . aʿ ע . . .: Bibl Nat 2,1 in der Doppelsippe „. . . . aʿ und Chaudūn, s. Chaudūn S. 313; die Lesung ע ist nicht sicher; vielleicht ו.

. . mlān מלן . .: CIH 224 (= Gl 208), 1 „und ihre Söhne Saʿdšamsum Jaghnam und . . . . mlān, Hörige . . . .“; die Ergänzung בנו חמלן im Corpus hat das gegen sich, dass es sich hier nur um eine Sippe handeln kann, Ḥumlān aber nur als Stammname bekannt ist.

. . ʾzan אזן . .: CIH 347 (= OM 5), 1 f. „Karibʿaṯṯ und S . . . . und ihre Söhne Juh . . . und Saʿdum und Ḥamā[ʿaṯ . . . ., Sippe . .]ʾzan“; die Ergänzung ist unsicher; vielleicht Jaʾzan, das aber nicht mit Jazʾan (aus dem narab. Jazan) verwechselt werden darf.

---

[1]) Ich halte für möglich, dass das auf ד̄ט̄ירן folgende ד̄וב ein zweiter Sippenname ist: „Baron Ẓairān—Wabb“; die Deutung des ד̄וב als „parfumeur“ (Derenbourg) halte ich für unmöglich; das müsste, zumal ד̄שער־ב als determiniertes waṣf folgt, ד̄יב sein.

II. Sippen der islamisch-arabischen Tradition [1].

ʿAbāhilat عباهلة: *Sage* 104 die Könige über Ḥaḍramōt, die in ihrer Herrschaft vom Propheten bestätigt wurden.

ʾAbīrān (ʿUbairān?) ذو العبير: HQ 117; *Sage* 100 Sohn des Heffān.

Abjan ذو أبين: *Sage* 60 n. 1 der 4. Aszendent des Ḥāriṯ Arrāʾiš.

Āgiratān ذو الآجرة: Tab 1,3180 (unter J. 36) „über das übrige Jemen war gesetzt Ḏulʾāğira Alḥimjarī“.

ʿAmurān ذو عَمُران: HQ 100 unter den Söhnen des Ḏū Marāṯid; die Lesung ʿAmurān ist aus Našwān (2,62b med) belegt bei Müller zur Stelle.

Anmar ذو أَنْمَر: HQ 118; die Nunation wohl nur

[1]) HQ = Himjarische Qaside; für V. 96. 97 s. D. H. Müllers Bearbeitung in ZG 29,621 ff.. für V. 98—124 desselben Bearbeitung in *Südarabische Studien* 45 ff. Der Komm. zu HQ ist nur nach Kremer, *Über die Südarabische Sage* verwertet (*Sage*). Als Stichwort ist die Namensform gewählt, die sich ohne Zwang aus der nordarabischen Wiedergabe ergibt. — Einige Namen der fabrizierten Genealogien sind aufgenommen, weil sie wahrscheinlich tatsächlich vorkamen. Mit dem reinen Wettern über die Schwindeleien der Charlatane à la Našwān ist es nicht getan. Es ist doch zu bedenken, dass die Jemener noch mehrere Jahrhunderte ein sicheres Gefühl für das Mögliche besassen, und auch da, wo sie rein konstruierten, es auf der Grundlage der Gruppenverteilung taten, die historisch gesichert und zum grösseren Teil in ihrer Zeit noch erhalten war. Es lässt sich deutlich erkennen, wie scharf ihnen einige Hauptgruppen sich trennten. Da sind vor Allem Ḥimjar und Kahlān; innerhalb Ḥimjar die nach Nordarabien gravitierende Gruppe Quḍāʿa und die das Südjemen und Ḥaḍramōt bestreichende Gruppe Alhumaisaʿ (aus Ilhumujasaʿ). In dieser treten drei Gruppen hervor: 1. Jung-Sabaʾ, 2. Ḏū Ruʿain. 3. Ḏulkalāʿ; zu ihnen gehören Ḏū Jazan, Ḏū Aṣbaḥ, Ḏū Ṯāt, ʿAbd Kulāl u. a. Sehr umfangreich ist Kahlān, denn es umfasst nicht bloss alle nördlichen und nordöstlichen Stämme, sondern geht auch weit nach Süden hinab. Die Hauptgruppen sind da: Guḏām. Lachm (mit Kinda). Ṭaijiʾ. Ašʿar, Maḏḥiğ, Hamdān, Bağīla und Chaṯʿam. Alʿazd.

wegen des Versmasses; ich nehme אנמר (*afʿal*) als Sippenname an, da אנמרם *anmārum* bisher nur als Personenname belegt ist. Wird ذو انمر = ד̄אנמרם gesetzt, so wird Verkürzung des *anmārum* metri causa anzunehmen sein[1]). *Sage* 100f. ist sein Name ʿAlī Ḏulgaiš b. Jatluf b. Adbšams.

Anwāḥān ذو الأنواح: HQ 104; der Beiname „*ḏū l'anwāḥ* wird in der Form صاحب الانواح auch geführt von einem أذينة (dem Odaenathus von Palmyra?) in einem Verse des Quss Ibn Sāʿida bei Našwān 2,178b, den Müller zu HQ 112 gibt.

Aqjānum ذو أقيان: HQ 116; *Sage* 100 hat Afnān und lehnt ihn an Jung-Ḥimjar an. Vgl. S. 230 ff.

Aqraʿ ذو اقرع: HQ 116; die Ansicht, dass „ذو اقرع schwerlich richtig ist", teile ich nicht; Sippennamen der Form *afʿal* sind nicht selten, vgl. Achraf, Akwā, Arfaṯ, Aslam, Ašjab, Aṣbaḥ. „calvus" ist überall ein beliebter Name. *Sage* 100 lehnt Ḏū Aqraʿ an Jung-Ḥimjar an

Arsāl ذو ارسال: *Sage* 104 Var. für Ausān des Textes HQ 124 mit Anlehnung an Ḥadramōt. Dieses Arsāl entspricht dem jemen. Arśal, das als PN belegt ist S. 241 (aus Mars 2, 1—3).

Aṣbaḥ ذو أصبح: HQ 105; Našwān 2,3a (bei Müller zur Stelle) kennt einen König von Ḥimjar des Namens ذو اصبح. *Sage* 98 lehnt Ḏū Aṣbaḥ an Qais b. Ṣaifīj b. Jung-Ḥimjar an. — Tab 3,2519 gibt den Namen des Imām Mālik Ibn Anas so: „M. b. A. b. Mālik b. Abū ʿĀmir b. ʿAmr b. Alḥāriṯ b. Ghaimān [vgl. S. 256] b.

---

[1]) Vergleiche Anmār, Vater von Bağīla und Chaṯʿam, dessen Anlehnung an Nizār zweifelhaft ist. — Es sei hier bemerkt, dass das vielgenannte Namāra mit dem Grabsteine des Mar'alqais (s. meine Notiz OLZ 1906 Sp. 573 ff.) kaum etwas anderes sein dürfte als der Stammname Numāra, der bei den islamischen Genealogen als Sohn Lachms erscheint (WT 5,15).

Chutail b. ʿAmr b. Alḥārit, welcher ist Dū Aṣbaḥ von Ḥimjar; er wurde aber in den Listen [*dīwān*] unter Taim b. Murra von Qurais̆ geführt, und zwar zu ʿAbdarraḥmān b. ʿUtmān b. ʿUbaidallāh Attaimī". Man sucht die jemenische Sippe Aṣbaḥ nicht hinter *al'aṣbaḥī*, der gewöhnlichen Nisbe Māliks. Sein jemenischer Ursprung erklärt seine Hinneigung zu den Aliden, d. h. zu der ʿIrāq-Partei; das ʿIrāq lobt er auch in der Tab 3,2519, 5—10 erzählten Anekdote: „die ʿIraqener sind eben die ʿIraqener". Nach der Sippe ذو اصبح sind wohl die Aṣābiḥ genannt, die Hamdānī öfter erwähnt, z. B. *Gaz* 77,26 „ihre [der Wāqiditen] Hauptstadt ist Fūr, welches ist die Ortschaft der Aṣābiḥ" (in der Nähe von Laḥǧ).

Aš bāʿān الاشباع: *Sage* 104 stammen sie von Saba' b. Alḥārit b. Ḥadramōt.

ʿAtkalān ذو عتْكلان: HQ 97; ZG 29,625 gibt Müller nichts über die Aussprache, in den *Studien* druckt er عتْكلان. *Sage* 95 lässt Dū ʿUtkulān Stammvater der Baḥrījūn sein (vgl. Buḥr hier unten), ihn selbst zu den Banū Šarāḥīl . . . . . Ibn Ḥimjar Al'aṣghar gehören.

Ausān ذو أوسان: HQ 124; vgl. S. 235 und Arsāl S. 320.

Baiḥum ذو بيحِ: HQ 104; vgl. Baiḥum S. 312.

Bainūn ذو بَيْنين: HQ 118; da بَيْنُون als Ortsname gesichert ist (s. **69a**), so darf بينين als eine willkürliche Flektierung angesehen werden; machte man doch in Ägypten umgekehrt aus meinem Namen „Martin" veredelnd „Martūn". *Sage* 100 hat keine Genealogie zu diesem Namen; vgl. Ḍarāniḥ.

Bāriq(um) آل. ذى بارق: Tab 3,2487, 6—8 „Die Himjaren (الأحْمور) sind Chārif und Aṣṣā'idījūn und Āl Dī Bāriq und Ilsabīʿ und Āl Dī Ġuddān und Āl Dī

Riḍwān und Āl Ḏī La'wa und Āl Ḏī Marrān"; da kurz vorher (Z. 5) von den „Uḥmūr Hamdān" die Rede gewesen ist, werden auch hier nicht die Himjaren im allgemeinen gemeint sein, sondern die zu Hamdān gehörigen. — Hamdānī *Gaz* 70,22 „Sarāt alḥağr, ihr Hochland (*nağd*) ist Chaṯ'am, ihr Tieftal (*ghaur*) ist Bāriq". — In den Inschriften scheint nur ein Personenname Bāriqum vorzukommen (z. B. CIH 282,1).

Bata' ذو بَتَع: HQ 123; über den Ḏū Bata' der Bilqīs-Legende s. Tab 1,585 f. Nach *Sage* 103 stammt Bata' . . . . . b. Hamdān von Jung-Ḥimjar und stammen von ihm die „Tabābi'ūn[?], die in Seḥūl eines der edelsten Geschlechter sind. Vgl. Bata' S. 237 ff.

Bausum ذو بَوْسٍ: HQ 104; diese Nennung ist besonders erfreulich, da sie die bisher nur Acad 11,1 und zwar als Nebensippe zu Muwaqqiṣum belegte Sippe sichert; vgl. oben S. 290; *Sage* 96 lässt die Tūsijjūn (l. Bausījūn) von Ḏū Baus b. Ḏū Saḥar abstammen.

Buḥr بنو بحر: Untersippe von Rabī'a (Chaulān), s. Rabī'a. — Sippe des Stammes Aṣṣadaf (Kinda) *Gaz* 85,6—26; unter dem Namen البحريّون *Gaz* 54,28 und 89,24 Bewohner der Dörfer Badr und Aṣṣuhaib im Gebiete der Stadt Ǧaišān. — البُحْريون: Untersippe von Chalīl (Ḥimjar) *Gaz* 112,23 als Herren des Ǧabal Aknāf, des südlichen der beiden Berge von Lā'a; *Sage* 95 Ḏū 'Uṯkulān b. Sarahbil ist der Stammvater der Baḥrijjūn und aus ihnen ist 'Alkameh Ḏū Fīkān der König und Alkameh Ḏū Geden der Dichter, welche beide dem Hause Geden angehören". — Die Aussprache der beiden ersten Gruppen als Buḥr ist nicht sicher. — Zu welcher das Baḥrum S. 236 (lies Buḥrum?) zu stellen ist, lässt sich dadurch ausmachen, dass die Inschrift, CIH 285, in Ǧir'ān (Arḥab) gefunden ist; es kann in ihr nur von der Chaulān-Sippe die Rede sein.

Chalīl ذو خليل: HQ 96[1]), einer der Maṯāmina — *Gaz* 112,23 werden die Buḥrījūn (Sippe Buḥr s. S. 322) als „Nachkommen des Ḏū Chalīl von Himjar" bezeichnet[2]). — Agh 4,37 hat der Himjaren-König, den man zur Zeit Marwāns in seinem Grabe in Ṣanʿā gefunden haben will, bei seinem Kopfe eine Tafel mit: „ich bin ʿAlas Ḏū Ġadan, der Qail aus Ḏū Chalīl (القيل الخليلى)".

Chamirum: Konjektur Müllers für Namirum, s. dort S. 331.

Daumān دَوْمان: Sohn Bakīls, s. **31** Bakīl; als solcher ist er als Eponymus eines Stammteiles oder einer Sippe anzusehen. Wenn daneben Duʿmān vorkommt, so verrät diese Variante die Konstruktion nach den Musnaden, auf denen ע und ו oft schwer zu unterscheiden sind. Die Lesung Daumān ist gestützt durch das Daumān S. 247. Wahrscheinlich identisch mit Duʿāmān (s. sofort).

Duʿāmān الدّعام: Eponymus einer Sippe von Bakīl, die als Alt-Duʿām in 4., als Jung Duʿām in 7. Linie von Daumān (s. d.) stammt. Da in einer Sippe Namen gern von dem gleichen Stamme gebildet werden, so möchte man الدعام für entstanden halten aus Verlesung eines דומן als דעמן, wie ja der Sohn Bakīls, Daumān, auch Duʿmān genannt wird (s. oben). Eine Parallele

---

[1]) Das metrisch erforderte *chalīlin* beweist nichts, und ich sehe in der Wiedergabe des חלל der Musnade durch die islamischen Antiquare kein Argumentum, glaube vielmehr, dass חלל etwa *chalal* (*chulal*) gesprochen worden ist. Eine Stütze für *chalīl* liesse sich herleiten aus der Tradition (s. sofort), wenn man nicht Anlass hätte, gegen diese höchst misstrauisch zu sein.

[2]) Die Zuweisung an Ḥimjar ist nicht unwichtig. Keinesfalls darf das Siglum חח, das sich so oft auf den altsabäischen Inschriften findet, als das Familienwappen der Chalīl angesehen und diese Sippe als die fast aller Makārib angesehen werden mit Glaser, *Dammbr.* 43 n 4.

bietet das Nebeneinander von Daʿmum und Daumum S. 246 und 247, die sich als Daʿmum oder als Daumum herausstellen werden.

Dunjān ذو دُنْيان: HQ 101, ein Sohn (Nachkomme) des Ḏū Marāṯid; über die Lesung *dunjān* s. das S. 248 unter Ḏubjān Ausgeführte. Die Lesung Ḏaibān, die Bekrī vorschreibt (S. 388) mit der Begründung: „in Ḥimjar kommt *ḏubjān* nicht vor", ist bis auf weiteres abzulehnen. *Sage* 95 lässt die „Dīnānījūn", Nachkommen des Ḏū Saḥar, in Ẓafār almulk wohnen.

Ḏarāniḥ ذو ذرانح: HQ 117; zur Ablehnung von Müllers Lesung ذرارح s. S. 247 f. *Sage* 100 hat den Namen als Ḏū Raḏāich und diesen als Sohn von Bainūn.

Ḍarr ذو ضَرّ: HQ 119: zur Änderung des ضرّ in صرّ sehe ich keinen Anlass. *Sage* 102 lässt den Namen aus; will man Chamir nicht entbehren (s. Namirum S. 331), so lese man نمر وذو خمر.

Fahdum ذو فَهْدٍ: HQ 122; als Personenname Hal 87,1 (für פקדם); *Sage* 103 ist Ḏū Fahd Beiname des Königs Ibn ʿAbd Kulāl.

Fāʾišum ذو فائشٍ: HQ 108; vgl. Faiš S. 249; die Zusammenstellung von Fāʾišum mit dem פיש Gl 618, 84 ist nicht sicher. — *Sage* 99 heisst der Unterkönig Ḏū Fāʾiš: Salāma.

Gadanum ذو جَدَنٍ: HQ 96. — Nach Tabari 1,933, 15 f.[1]) 950,9 f., 951,14 war Raiḥāna, die Gattin

[1]) Die Stelle ist natürlich nach 950,9 f. zu emendieren: schreibe Z. 16 وهو statt ابو مرة, das einer jener Abschreiber, die es besser machen wollen als der Autor, gedankenlos einsetzte; wenn 950,9 f. und 951,14 es heisst رَيْحانة ابنة ذى جدن, so kann es 933,15 f. nur heissen ريحانة ابنة علقمة . . . . . وهو ذو جدن.

des Jazaniden Abū Murra (s. S. 327), aus der Sippe Ḏu Ǧadan. Der Name ihres Vaters ʿAlqama ist wohl erfunden nach dem des himjarischen Dichters ʿAlqama Ḏū Ǧadan (nicht in Aghānī; Verse von ihm Tab 1,928 f. und Kremer, Altarab. Gedichte No. 17). — Nichts mit den beiden ʿAlqama hat zu tun der legendare ʿAlas Ḏū Ǧadan, der Himjaren-König, der das Singen in Jemen aufbrachte, und wegen seiner schönen Stimme (جَدَن = صوت) Ḏū Ǧadan genannt wurde; er war in Ṣanʿāʾ begraben und unter Marwān fand man sein Grab und darin ihn selbst mit einer Inschrift, in der er sich القيل الخليلى nennt (Agh 4,37 f.). — Endlich wird noch von einem ذو جدن الهمدانى berichtet, er habe nach Ḏū Nuwās den Widerstand gegen die Schwarzen versucht, sei aber von seinem Stamme Hamdān verlassen worden und habe sich ins Meer gestürzt (Agh 16, 72, wohl zur Dublette des Ḏū Nuwās-Motives). *Sage* 95 lehnt Ḏū Gadan al'akbar an Ḥimjar al'aṣghar an; *Sage* 105 nennt Ḏū Gadan „Sohn des Ḥāriṯ b. Ḥaḍramōt".

Gamād ذو جماد (Var. Agmād): *Sage* 104 lässt ihn mit Ḏū Gadan von Ḥāriṯ b. Ḥaḍramōt abstammen.

Ganāḥān ذو الجَنَاح: HQ 116; Beiname des Šamir (Šammar) Ibn Alʿaṭṭāf (*Gaz* 193,24), der ein Genosse-Heerführer des mythischen Sabäerkönigs Arrāʾiš b. Qais b. Ṣaifī b. Sabaʾ war (Tab 1,441 f.). *Sage* 100 macht Ḏulganāḥ al'akbar zum Nachkommen des Ḏū Abjan b. Ḏū Jaqdum b. Aṣṣauwār.

Girābān ذو الجراب: *Gaz* 85,11 f. nennt unter den Bewohnern Ḥaḍramōts „eine Gruppe von Hamdān, genannt Almaḥājil, (abstammend von Ḏulǧirāb b. Našq; sie gehen mit Kinda".

Gurat ذو جُرَة. — بخلاف ذى جُرَة وخَوْلان: *Gaz* 107,20—108,9, s. die Übersetzung 32 unter Chaulān. آل ذى جرة mit Genealogie *Gaz* 107,23 f. in der 32 unter Chaulān übersetzten Stelle,

Ghaimān ذو غَيْمان HQ 120; *Sage* 102 lehnt Gh. an Qais b. Ṣaifīj an, vgl. Ghaimān S. 256 f.

Ghumdān ذو غُمْدان HQ 108; nach der Burg Ghumdān bei Ṣan'ā'. *Sage* 99 „'Amr Ḏū Gh. J. Abī Ṣarḥ I. Jaḥṣab [vgl. Jaḥḍib S . . . .] I. eṣ-Ṣawwār ist der Fürst, welcher das Schloss Ghumdān zum zweiten Male aufbaute; es wird in (den Inschriften von) el-Chauf [l. Ǧōf], Ma'rib und Nā'iṭ genannt".

Ghuṣṣatān بنو ذى الغُصّة: *Gaz* 108,24 „damals [am Tage von Mulāḥā] wurden die Reiter der Al'arbā', die (Leute der) Sippe Alghuṣṣa getötet"; nach dem Zusammenhange möchte man annehmen, dass die Sippe zu dem Stamme Madḥiǧ gehörte.

Hakirum ذو هَكِر: HQ 119; über die Orte Hakir und Bainūn im Michlāf Ḏamār s. *Gaz* 104,5 (vgl. 80,16f.); aus Hakir stammt die schöne Burchardt 1 (s. Lidzbarski, *Ephem.* 1, 93, wo Ḥakīr nach der Schreibung Burchardts). Aus *Sage* 102 möchte man schliessen, dass Ḏū Hakir ein Nebenname von Ḏū Ṯāt ist; vgl. Ṯāt S. 306.

Hummāl هُمّال: HQ 122; Orig شمّال, von Müller durch هُمّال ersetzt mit Rücksicht auf den von Našwān 2,184 b erwähnten und aus Imru'ulqais belegten Himjarenkönig Humāl; vgl. Šammāl.

Ḥawālum ذو حِوال: HQ 107. — Tab 3,2487 „unter den Hamdān von Ḥimjar gibt es viele Stämme (*qabā'il*), darunter ist Āl Ḏī Ḥawāl; einer von diesen, Ja'fur b. Aṣṣabbāḥ, der sich der Michlāfe bemächtigte, die heut zu Ṣan'ā' gehören, war über den Vortrab des Tubba' gesetzt". *Sage* 95 nennt unter das Nachkommen des Ḥimjar al'aṣghar: „Āl Ḏī Ḥawāl I. Jerīm I. Ḏī Maqār"; ausführlicher, d. h. phantastischer, S. 98, wo auch einiges aus der Geschichte der Sippe in islamischer Zeit mitgeteilt ist.

Ḥazfarum ذو حَزْفَرٍ: HQ 97; vgl. Ḥazfarum S. 266f. — *Sage* 95 nennt unter den Nachkommen des Ḥimjar al'aṣghar „Āl el-Musebbib I. Ḏī Garfaz [l. Ḥazfar]".

Ibrāḥān ذو التيجان والإبْراح: HQ 124; die Deutung unsicher; es liegt die Möglichkeit der Lesung *abrāḥ* und die Deutung „die erstaunlichen Dinge" vor.

Jaharum ذو يَهَرٍ: HQ 104; *Sage* 97 lehnt Jaʿfur Ḏū Behr an Sadad b. Ḥimjar an; vgl. Jaharum S. 270.

Jaḥḍib يَحْضُبَ: HQ 109; ist kaum Sippenname; in den Inschriften Beiname des Ilīšaraḥ, Königs von Saba' und Ḏū Raidān (s. S. 148); Orig. يَحْضُبُ.

Jaqdum ذو يقدم: *Sage* 60 n. 1 der 5. Aszendent des Ḥāriṯ Arrā'iš und Sohn des Aṣṣauwār b. Abdšams.

Jazan(um) ذو يَزَنٍ: HQ 104, mit falscher Nunation, die aber hier nicht licentia metrica ist; den Muslimen war Jazan die tradierte Form, und seine Entstehung aus Jaz'an war ihnen nicht bekannt. — Als Ibn Ḏī Jazan wird Tab 1, 933, 14 der Abū Murra bezeichnet (vollständiger Tab 1, 950, 8 f. Abū Murra Alfaijāḍ Ḏū Jazan), dem Abraha die Gattin Raiḥāna, die Ǵadanidin (s. S. 324 f.) nahm, der den Perserkönig Chosrau Anōšarwān um Hilfe bat und dessen Sohn Maʿdīkarib die persische Expedition unter Wahriz veranlasste (Tab 1, 950 ff.), wahrscheinlich Grossvater des Saif b. Maʿdīkarib b. Abū Murra Ḏū Jazan. Es ist kaum zu gewagt, Abū Murra in dem Sumaifaʿ Ašwaʿ von Ḥiṣn Ghurāb zu finden und seinen Sohn Maʿdīkarib in dem Maʿdīkarib b. Sumaifaʿ, der mit andern אזאן Uz'ūn Gl 618,16 ff. unter den Parteigängern des gegen Abraha rebellierenden Jezīd erscheint (i. J. 543; anders S. 164). — Die allgemeine Anspielung auf Saif Ḏū Jazan (Tab 1, 912, 7 إرم ذى يزن, 913, 8 f. غلام .... يخرج من بيت ذى يزن) durch die Traumdeuter zu dem Lach-

miden Rabīʿa b. Naṣr, der dann nach Ḥira auswandert, ist bedeutungslos. — Nach Ḏū Jazan ist benannt Kuhālat biʾr Ḏī Jazan كُهالة بئر ذى يزن „K., Brunnen des Ḏū Jazan" auf der Pilgerstrasse von ʿAdan über Almahǧam *Gaz* 188,15 f., derselbe Ort wird *Gaz* 201,1 gelegt „zwischen Zabīd und ʿAdan". — Nach *Gaz* 221,8 nannten die Chaulān den Ahn der Sippe Jazan Ḏuhl, die Ḥimjar ʿĀmir. — Von den Aizūn spricht Hamdānī *Gaz* 80,9. 89,26. 96,1. 24. 98,20; sie sitzen nach 80,9 in Marcha nicht weit von Ḥaḍramōt, östlich von Daṯīna.

Kalāʿān ذو الكلاع: HQ 109. — Die Tradition empfindet die Sippe Kalāʿ als himjarisch (WT 3,26 : 21. Deszendent von Ḥimjar, 6. Deszendent von Sahl, der ein Bruder Ḥaḍramōts ist): Dor 307,15 „zu den Stämmen Ḥimjars gehören die Sippen [*buṭūn*] von Ḏulkalāʿ, (benannt von) *takalluʿ*, das in ihrer Sprache *taḥāluf* „Eidbund bedeutet; Ḏulkalāʿ erreichte den Islam und wurde in der Schlacht von Ṣiffīn auf der Seite Muʿāwijas getötet . . . . . Der Name des Ḏulkalāʿ war Sumaifaʿ Ibn Nākūr" [1]). — Die Feststellung der Sippe Kalāʿ als himjarisch genügt zur Beurteilung von Ḥiṣn Ghurāb: lässt die sprachliche Interpretation Zweifel, wer den König von Ḥimjar und seine Qaile von Ḥimjar und Arḥab getötet hat (Z. 9), so sichert die Zugehörigkeit der Stifter zu Ḥimjar die Deutung, dass die Ḥabašat

[1]) Dass ein Baron Kalāʿ mit den Syrern gegen die Irāq-Partei kämpft, befremdet zunächst; denn die Regel ist, dass Himjar mit den Persern geht; aber die Himjaren hatten erfahren müssen, dass die Sasaniden und ihre Statthalter, sobald sie mit genügender Macht im Lande waren, den einheimischen Adel insgesamt kaltstellten. Die Erbitterung darüber wird den Sumaifaʿ Baron Kalāʿ in das syrische Lager getrieben haben, das in dem Kampfe Šām contra Irāq die romäische Tradition aufgenommen hatte. Wenn Hamdān bei Ṣiffīn auf persischer Seite steht (am 6. Schlachttage wird Saʿīd b. Qais Alhamdānī, der *saijid* der Hamdān, von ʿAli gegen Ḏulkalāʿ vorgeschickt), so schliesst man daraus, dass bei der Stellungnahme der jemenischen Gruppen zu den Kämpfen des jungen Islam Stammesfeindschaften mitbestimmend waren.

den Himjarenkönig erschlagen haben. — Wenn Mas'udi 4,178 der Ḏulkalā', der zu Abū Bakr kommt (vgl. S. 274) *malik ḥimjar* genannt wird, und auch sonst zu Moḥammads und Abū Bakrs Zeit von *mulūk ḥimjar* die Rede ist, so lässt das die islamische Staatskunst bewundern, die hier mit dem *ta'līf alqulūb*, d. h. der Schonung der Eitelkeit gute Erfolge erzielte.

Kubāsān ذو الكُباس: HQ 109; die Schreibung nach Našwān 2,115 a.

La'wa آل ذى لَعْوَة: Tab 3,2487 unter den Uḥmūr (Himjaren) von Hamdān, s. Bāriqum S. 321. — Nach Müller, *Südarab. Stud.* 13 gibt Hamdānī *Iklīl* 10, 72, 2—77, 16 „Rabī'a [b. Bakīl, vgl. **31** Tafel Bakīl] und besonders die Genealogie derer von La'wa". In *Ǧazīra* erscheint die Sippe unter der Bezeichnung اللّعويّون 111,16—19 und als ذو لَعْوَة in dem 66,5 f zitierten Verse des 'Alqama Ḏū Ǧadan: „und Ḏū La'wa haben sie (die Frauen) von der Spitze (Höhe) Talfums weichen lassen". — Die Sippe stammt nach islamischer Konstruktion von La'wa b. Mālik b. Mu'āwija b. Daumān b. Bakīl und nach diesem La'wa ist das Schloss Bait La'wa benannt (Bekrī 190).

Lubbān ذو اللّبّ: *Gaz* 111,18 f. Aššāwulī und Ḏullubb als Söhne des Addu'ām.

Ma'ḏinum ذو مَأذِن: HQ 124. — *Gaz* 208,9 „unter einigen Inschriften der Sippe Ma'ḏin fand sich folgende in Musnad-Schrift: من كريب ذى مأذنم اهل تهامة وطودم". Ursprünglich war der Name Gebietsname, und das مخلاف مأذن wird behandelt *Gaz* 106,21 f. (s. Übersetzung **32** unter Ma'ḏin), wo das Michlāf „benannt ist nach Ma'ḏin von der Sippe Ru'ain" (vgl. Ru'ain S. 332). — Auch *Sage* 104 lehnt Ḏū Ma'ḏin an Ḏū Ru'ain an.

Manāchum ذو مَناخ: HQ 107; Orig. مناح, doch مناخ Naswān 2,174 b als Himjarenkönig. *Sage* 98 lehnt Dū Manāḥ an Alhumaisa' direkt an; doch wird bemerkt, Ibn Ḥamdūn nenne Dū Manāh Unterstamm von Dulkalā'.

Malāḥum ذو ملاح: HQ 123. *Sage* 104 gibt als Namen des Dū M. 'Alqama b. Aslam b. Martad b Zaid b. A'las.

Maqārum ذو مَقارٍ: HQ 97; vgl. S. 281.

Marātid ذو مراثد: HQ 99—101 „Dū Marātid, unser Ahn, der Qail, Sohn des Dū Saḥar, Vater der Adwā' (Barone) . . . . . (100) und seine Söhne (Nachkommen) sind Dū Qain und Dū Šaqar und Dū 'Amurān, Leute von Freigebigkeit und Güte; (101) auch der Qail Dū Dunjān gehört zu seinen Nachkommen". Da der Name immer so erscheint, so liegt eine Aufmachung seitens der Muslime vor, deren ratio nicht verständlich ist; auf den Musnaden lasen sie מרתדם, das sie keinen Anlass hatten, durch *marātidu* (diptotisch!) wiederzugeben [1]. — *Sage* 95 f. gibt unter den Nachkommen des Dū Marātid b. Dū Saḥar die Dīnānījūn (s. Dunjān S. 324), die Tūsījūn (s. Baus S. 322), die Dālījūn und die Durāgījūn (vgl. Qainum S. 331). — Bei Tabari scheint die Sippe nicht erwähnt zu sein.

Misrāḥān ذو المِسْراح: HQ 119; *Sage* 102 lehnt Dulmisraḥ an Dū Ru'ain an.

Mu'aid آل مُعَيْد: *Gaz* 112,14 zur Bestimmung der Grenzen der Kūra Chaiwān verwandt, vgl. unter Riḍwān.

Nafar ذو نَفَر: Tab 1,936 (nach Hišām) und 938 (nach Ibn Isḥāq) lässt den Himjariten Dū Nafar dem

---

[1] Als Personennamen kennen sie nur Martad; vielleicht soll *marātid* „die Martade" bedeuten, dann ist aber *dū* davor unstatthaft; es wurde fälschlich eingesetzt für das آل, das vor dem Singular und dem Plural denkbar ist.

frevlerischen Abraha, der die Kaʿba zerstören will, entgegentreten, aber besiegt werden; er ist auch ein Freund Abdalmuṭṭalibs (938,12); lokalisiert ist er dadurch im Norden Jemens; bisher ist נפר in den Inschriften nicht gefunden, doch wird ein Musnad-Name in diesem Stücke der Legende verwandt sein; lies شفر? شقر?

Namirum ذو نمر HQ 119; Müller konjiziert خِمَر, weil „خمر eine berühmte Burg in Beled Hamdān ist, der Geburtsort von Asʿad Tubbaʿ, den Neśwān schwerlich ausgelassen hätte: vgl. Al-Bekrī“. Ich kann mich dieser Argumentation nicht anschliessen. — *Sage* 102 lehnt „Ḏū Nimr“ an Ḏū Ruʿain an.

Nuwās ذُو نواس: Die Araber empfinden den Namen nicht als Sippennamen, vgl. S. 257 n. 1, und selbst die fränkischen Forscher erkannten nicht seinen Charakter, sondern spekulieren über den „Mann mit den Locken“ u. dgl.

Qaifān ذو قَيْفان: HQ 105; Orig فيقان; siehe Müller ZG 29,694. — *Sage* 98 lehnt „Ḏū Fīqān“ an Ḏū Gadan alʾakbar an.

Qainum ذو قَيْنٍ: HQ 100, einer der Söhne des Ḏū Marāṯid; *Sage* 96 gibt die Durāgījūn als Nachkommen der Sippe Ḏū Qain Ḏū Marāṯid.

Rabīʿa آل ربيعة: eine Gruppe von Chaulān, die wohl als Sippe angesehen werden darf, *Gaz* 113,12 angrenzend an ʿUḏar Šaʿb; 114,21 Obersippe der Banū Buḥr (s. S. 322); 114,23 Eidgenossen der Banū Šihāb b. Alʿāqil von Kinda.

Riḍwān آل ذى رضوان: Tab 3,2487 unter den Uḥmūr (Himjaren) von Hamdān, s. Bāriqum S. 321. — *Gaz* 112,14 „der Hauptbezirk (*kūra*) von Ḥāšid ist Chaiwān, welches liegt zwischen Sippe Muʿaid und Sippe Riḍwān“.

Ruʿainum ذو رُعَيْن: HQ 108. — Zur Sippe Ruʿain (آل ذى رُعَين) gehört nach *Gaz* 106,22 Maʾd̲in, nach denen das Michlāf Maʾd̲in benannt ist. — Die Legende von D̲ū Ruʿain, der allein den ʿAmr b. Tubān Asʿad Abīkarib von der Tötung seines Bruders Ḥassān abzuhalten suchte Tab 1,914—916. — Nach der Wüstenfelds Tabellen zugrunde liegenden Tradition (s. 3,22. 24) ist Jarīm D̲ū Ruʿain 17. Deszendent von Ḥimjar und Grossvater des T̲āt.

Rumḥānhān ذو الرُّمْحَيْن: HQ 103; Našwān 1,264 b bestätigt die Lesung; fraglich ist, ob die Musnad-Lesung der islamischen Antiquare richtig ist; „der Mann mit den beiden Lanzen" lag nahe, wenn der Name . רמח lautete. Vielleicht zeigte der Stein das רמחם, das Gl 618,5 gelesen wird; da in die Himjarische Qaside auch Abraha aufgenommen ist, so ist es kaum bedenklich, hier einen zweiten Abessinier zu finden; dass es sich in Gl 618 um einen Personennamen handelt, hindert nicht die Gleichstellung: in der islamischen Tradition ist so vieles verschoben[1]).

Saḥar ذو سَحَر: HQ 96 als einer der Mat̲āmina; V. 99 als Vater (Ahn) des ذو مراثد (vgl. Marāt̲id); s. Saḥar S. 207 f. — Der Komm. zu HQ gibt die Beziehung von Saḥar nicht klar; nach *Sage* 95 scheint er S. an Jung-Ḥimjar anzulehnen.

Suchaimum: Zweifelhaft ist, ob mit der bekannten Sippe Suchaimum etwas zu tun hat Murr D̲ū Suchaim *Gaz* 247,12 f.: „Jarsum (Chaulān) ergriff die Partei der Banī Saʿd b. Saʿd, und wurde den Murr D̲ū Suchaim in (der Landschaft) Alkalāʿ zugeschlagen". Vgl. S. 300 f.

---

[1]) Die Gleichstellung wird zweifelhaft, wenn wirklich in Gl 618 Ramḥīs der Oberkönig des Abraha ist. Ich kann aber die Eintragung von אברה in Z. 4 auf Grund des einzigen Buchstabens ה nicht für gesichert halten.

Die Himjarische Qaside und ihr Kommentar kennen die bedeutende Sippe nicht. Es ist wohl möglich, dass die Gruppe, aus der dieses Produkt des ahnenstolzen Našwān stammt, der sich Abkömmling der Marāṯid-Saḥar nennt, Suchaim totschwieg.

Sucht ذو سُخْط: HQ 123; Našwān 1,301a gibt als Ahn der Banū Sucht an: Sucht b. Zurʿa b. Alḥārit b. Ḏū Nuwās b. Zurʿa b. Ḥassān b. Asʿad Alkāmil (nach Müller zur Stelle); das beweist nichts, gibt aber den Schein, als bringe man sie mit dem bekannten Ḏū Nuwās zusammen; hinter dem *sucht* steckt vielleicht eine Bosheit, denn *sucht* ist ein übles Wort: „ira dei". — *Sage* 103 f. hat den Stammbaum noch etwas phantastischer als oben und bemerkt: „Von Ḏū Šaḥt stammen die Šuḥaiṭijjūn, die zu den edelsten Familien der Araber zählen".

Ṣirwāḥ ذو صِرْوَاح: HQ 96, einer der Maṯamina.

Šaʿbān ذو الشَّعْبَيْن: HQ 106. — Ausführlich handelt von der Sippe شعبان oder ذو شعبين Tab 3, 2486,1—2487,6. — Ich nehme an, dass das شعبين (الشعبين) eine ähnliche Verrenkung durch die Muslime ist wie Bainīn aus Bainūn. Läge Dual von *šaʿb* vor, so wäre *šaʿbānhān* zu rekonstruieren. — *Sage* 98 hat keine Zuweisung und gibt nur Ḏulfailaqain als Beinamen des Ḥassān Ḏuššaʿbain.

Šahrān ذو شَهْران: HQ 121. — Vielleicht einer der beiden Zweige von Chaṯʿam (Dor 306 hat Chaṯʿam vier Zweige), Šahrān und Nāhis, die Tab 1,937,1. 4 genannt sind. — *Sage* 103 nennt Ḏū Š. Sohn Bainūns (vgl. Bainūn S. 321).

Šammāl شَمَّال: HQ 122 als Sohn des Ḏū Fahd; vgl. unter Hummāl; es ist vielleicht *šamlāl* zu lesen, das *Gaz* 68,10. 71,12. 101,7 als Name einer Gruppe (neben *alʾuḥṭūt*) vorkommt.

Šaqarum ذو شَقَر: HQ 100 unter den Söhnen des Ḏū Marāṯid (s. dort S. 330).

Šarāḥ'il بنو شَرَاحيل: HQ 118; das Tanwīn ist nur durch den metrischen Zwang herbeigeführt; es entspricht שרחאל. *Sage* 101 nennt den Šaraḥīl: Ḏū Hamdān und führt ihn über Ḏū Bataʿ (Gemahl der Bilqīs) Mauhab'il Tubbaʿ b. Ḥāšid Ḏū Marʿ[?] b. ʿAlhān b. Tubbaʿ b. Aṣṣarḥ b. Aṣṣauwār auf ʿAbdšams d. h. auf Alhamaisaʿ.

Šaudanān ذو الشَّوْدن: HQ 120; Müller konjiziert ذو الشَّوْذَب und stützt das mit Našwāns Angabe (1,337b): „Aššauḏab b. Ḏū Gadan ist ein himjarischer König" [1]). In der Form entspricht der Name dem Šaulamān, das S. 305 behandelt ist. *Sage* 103 ist Ḏuššaudan Sohn des ʿAlqama b. Ḏū Gadan al'akbar.

Šurāḥ آل شراح: HQ 118. — Š. darf vielleicht als Kurzname für Šarāḥ'il angesehen werden, s. Šarāḥ'il. — الشَّراحيّون sind in der *Ǵazīra* Könige in Zabīd (Tihāma), s. *Gaz* 68,11. 103,9. 120,7. — *Sage* 102 ist Āl Šarāḥ Nachkomme des Ḏū Jazan . . . . . b. Jarīm b. Ḏū Ruʿain al'akbar.

Tīǵān ذو التّيجان والإبْراح: HQ 124, s. das unter Ibrāḥān S. 327. Ausgeführte. — ʿAlqama der Himjare redet in seiner geographischen Qaside den Fürsten, zu dem zu eilen er fingiert, so an ابنَ ذى التاجَيْن (*Gaz* 220,16); zu diesem ist vielleicht das ذو التيجان zu stellen. — *Sage* 104 macht Ḏū T. zu einem Nachkommen des ʿAbd Kulāl . . . . . b. Jarīm b. Ḏū Ruʿain al'akbar.

---

[1]) Im Islam gibt es Šawāḏib: Tab 1,3180 (J. 36) „über die Šawāḏib waren gesetzt zwei Männer"; dann hätte sich die Sippe Šauḏab zu einem Stamme ausgewachsen, vgl. über Gab'ān und Gebanitae S. 252.

Ṯaʿlabān ذو تَغْلَبان: HQ 96, einer der Maṯāmina. — In der islamischen Tradition ist Daus Ḏū Ṯaʿlabān ein Nağraner, der dem Wüten des Ḏū Nuwās entrinnt und durch den Kaiser der Romäer die abessinische Invasion unter Arjāṭ herbeiführt, s. Tab 1,925 ff.; abweichende Versionen s. bei Fell ZG 35,12 n. 1.

Ṯāt ذو ثات: HQ 119 (Text ثاب); sicher identisch mit dem תתה Gl 618,36, s. Ṯāt S. 306. — Hamdani nennt die Sippe Ṯāt, bald als اهل ثات bald als الثاتيّون, als Besitzer von Ortschaften im Michlāf Banī ʿĀmir 93,5—8. — Nach WT 3,24 ist Ṯāt Enkel des Jarīm gen. Ḏū Ruʿain (Ḥimjar). — Nach *Sage* 102 ist Ḏū Ṯāt der Qail Nachkomme des Jārīm b. Ḏū Ruʿain alʾakbar; nach einem Verse ebenda lebt er „in Hekr und in Ṯāt": da fallen also wohl Ḏū Hakir und Ḏū Ṯāt zusammen. — Kämpfe der Taimiten und Kalbiten mit den Himjaren unter Ḏū Ṯāt sind erwähnt Ḥamāsa S. 162.

Turchum ذو تُرْخُم: HQ 103; *Sage* 96 f. nennt Ḏū Jarham [l. Turchum] Sohn des Ḏurrumḫain und zählt die Jarāhim [Tarāchim] zu den Edelsten von Ḥimjar.

ʿUṯkulān s. ʿAṯkalān.

ʿUṯrubān آل ذى العُثْرُب: *Gaz* 111,17 „(in Raida ist) auch eine Familie *(bait)* von der Sippe Alʿuṯrub aus Nāʿiṭ".

Die vorstehende Liste umfasst nicht alle Ḏū-Sippen, die sich in den muslimischen Quellen finden, sie zeigt aber, was aus ihnen für die Inschriften zu erwarten ist und wie die Inschriften die nordarabischen Quellen beleuchten. Für das Problem, das dem Historiker das wichtigste ist: welche Stellung nimmt die Sippe in der politischen Entwicklung ein? ist aus der islamischen Tradition nicht viel zu gewinnen. Denn sie steht unter dem Banne des Wirrwarrs, den die ersten Chalifen anrichteten, als sie die beduinischen Nomadensippen zu „Stämmen" machten, bezw. sie an bestehende sesshafte Stämme angliederten. Nun geht alles durcheinander:

das *Ḏū* („Herr von") ist zugleich Einzelperson, Sippe und Stamm. Doch beleuchten sich Inschriften und Tradition gegenseitig: wenn wir in CIH 287,5 brddm lesen, so können wir danach das يَرْدَاد *Gaz* 67,24. 74,15. 21. 99,16 korrigieren, und wir sind wiederum im Stande, die Sippe Bardādum nach der Ǧazīra zu lokalisieren; wenn wir HQ 119 ذو ثاب lesen, so belehrt uns Gl 618,36, dass die Schreibung ثات in der Ǧazīra das Richtige ist, und so vieles andere.

Suppl. B. Einige Bemerkungen zum Sippenwesen.

1. In Ausf. **27** wurde von den Sippen (Adels)-Prädikaten im allgemeinen gehandelt, auch S. 219 n. 1 eine Darstellung der sprachlichen Verhältnisse der ד̄-Gruppe versucht. Nun die Sippennamen vorliegen, ist systematische Zusammenstellung der Kennzeichen geboten, damit an ihrer Hand eine historische Klassierung versucht werden kann. Denn das ist unzweifelhaft (s. schon S. 220), dass in Jemen die Mode hinsichtlich dieser Kennzeichen wechselte, ja dass zeitweilig selbst die vornehmsten Geschlechter, gleichsam mit einer demokratischen Tendenz, sich einfach „Sohn (Söhne) des" nannten, wie die Bürger und Bauern. Dieser nivellierenden Periode folgte in der Verfallzeit die Sucht, ein „Herr von", ein ד̄ (ذو) zu sein, wie auch schon in der בן-Zeit das Prädikat für Frauen (ד̄ת) gewahrt worden war (auch אלהת neben בנו, vgl. Hamdān). Bei diesem Widerstreit der Praxis wird eine scharfe Gliederung nach der Zeit nicht möglich sein. Immerhin lassen sich aus der Zusammenstellung einige Schlüsse ziehen. Die Sippenzeichen sind im folgenden alphabetisch geordnet. Den Sippennamen ist durch *h* oder *s* der allgemeine sprachliche Charakter ihrer Inschriften beigefügt, wo eine sichere Nachricht vorlag, auch die Herkunft, bezw. Gruppe (B = Berāqiš, H = Haram, M = Maʿīn, O = Alʿola, S = Assūd (Assaudā), *qat* = zu Qatabān gehörig).

אהל[1])
ʿAmām *s* M
Aṣram *s* M
Atm *s* S
Buʿād *s* M
Ḍamrān *s* B
Gab'ān *s* M B
Ghurābat *s* B
Ghutaib *s* S
Ḥāriṯ Sākitān *h* H
Jafʿān *s* B
Jafḥarān *s*
Jalqaẓ *s* M
Jaṣ . . . *s* S
Jaṯrān *s* B
Naiṭ *s* S
Raimān *h* H *s* M S
Śal . . . *s*
Ẓalwamān *s* B (B 2)

אהל ד[2])
Ḏar'ān *s* S

אלה[3])
Chāsi'um *h*
Suʿaidum *h*

אלהת
Hamdān *h*[4])
Qaulum *h*

(בן (בהני, בנו, בני[5])
Achraf *h*
ʿAḏrān *h*
Aimum *h*
Aʿjan *h*
Amīrum *h*
ʿAmmīkarib *h*
ʿAnnānān *h*
Arfaṭ *h*
Asdān *h*
Aslam *h*
Ašjab *h*
ʿAṯtalān *h*
Aus'il *h*
Aʿzaz *h*
ʿAzīz *h*
ʿAzlum *h*
Bāhilum *h*
Bāḥiḏum *h*
Baḥrum *h*
Baqlum *h*
Bataʿ *h* (B 2)
Birdādum *h*
Dadān *h*
Daʿmum *h*
Daumān *h*
Ḏāhirum *h*
Ḏarḥān *h*
Ḏarqān *h*
Ḏubjān *h*
Ḍab'um *h*
Faraʿ *h*
Faṯkān *h*
Gadanum *h*
Gamadum *h*
Ghaḏbum *h*
Ghanm *h* (B 2)
Ghawījat *s* B[6])
H . . . . . *h*
Hadrūm *h*
Hālikum *h*
Hamdān *h*
Hāni' *s* B (B 2)
Haufāʿaṯt *s* S[7])
Huzam *h*
Ḥ . . . . . *h*
Ḥaḏwat *h* (B 2)
Ḥaiẓum *h*
Ḥannān *h*
Ḥarbum *h*
Ḥašag *h*
Ḥazfarum *h* (B 2)
Ḥumāmum *h*
Jadūm *h*
Jaharum *h*
Jalqaṭ *h*
Janʿam *h*
Jašūl *h*
Juhafriʿ *h*
Juwaššiḥ *h*
Kalbat *h*
Kalbum *h*
Karībum *h*
Katīlum *h* [7a])
Kaṯībum *h*
Kušāḥat *h*
Machd . . *h*
Maʿdīkarib *s* B[8])
Maḏmarum *h*
Maḏraḥum *h*
Maḏān *h*
Maifa'um *h*
Mālikum *h*
Maqārum *h*
Marad *h*
Marṯadum *h*
Masʿadum *h*
Mašʿarān *h*
Mauḏaʿum *h*
Miḥjalum *h* (B 2)
Muḏain *h*
Murrān *h*
Muwaqqiṣum *h*
Naṣlāt *h*
Naš'ān *s qat*[9])
Nimrān *h*
Qaf'ān *s qat*[9])
Qaiḏān *h*
Qaiḥān *h* (B 2)
Qurainum *h*
Ra'bān *h*
Ragz *h*
Ramsum *h*
Rasm *h*
Razḥān *h*
Sāmikum *h*
Sammān *h*
Saqrān *h*
Suchaimum *h*
Sumaiʿum *h*
Sumhuʿalā *h*
Su'rān *h*
Śanḥān *h* H
Ṣabbāḥ *s* M
Ṣabḥān *h*
Ṣajadum *h*
Ṣaufān *h*
Šafīqum *h*

Šāhilum *h*
Šaḥaz *s qat*[9]
Šamirat *h*
Šaubatum *h*
Šubā'um *h*
Šufaiqum *h*
Taṣaḥ *h*
Tazlad *h*
Tubba'um *h*
Ṯa'an *h*
Ṯāfi'um *h*
Ṯāt *h*
Ṯaur *h*
'Ušārum *h*
Wahab'il *s* M
Wahbum *s qat*[9]
Wahrān *h*
Wa'lān *h*
Wa'rān *h*
Wāśil *h*
Wāšikum *h*
Zu'dum *h*
Zuhrum *h*

בן (בנו, בני) ד̄[12]

Ghaimān *h* (B 2)
Jaṯ'ar *h*
Ma'āhirum *h*[13]
Marḥabum *h*
Mulaiḥum *h*
Naḥsān *h*
Raidān *h*
Raimat *h*
Rigālat *h*
Saḥar *h*

בנו כבר

Aqjānum *h*

בנת[14]

'Abdlāt *h*
'Annānān *h*
'Ašāšum *h*

בנת בן

Da'jān *h*

ד̄[15]

'Aḏbat *s* S
'Aḏq *s* S
Āhir *s* M
'Āhirānhān *h*
Akbad *h*
'Allān *h*
'Ammīrata' *s* O
'Ašār *s* M
Atmar *s* S
'Azwā *s* O
Bāḥin *s* S
Baiḥum *h*[16]
Bāliḥ *s* B
Bar'ān *h*
Bāriḏum *s qat*
Baubān *s* O
Bāzir Saḥfān *s* B
Bīn *h*[16]
Chadmān *s* M
Chaḏrān *s* M
Chaj . . *s* M
Chalfān *h*
Chalīl *h*[17]
Chaṯlum *h*
Chaulān *h*[18]
Dābir *s* B
Dannum *h*
Du'ānum *s* S
Ḏarāniḥ *h*[19]
Ḏafgān *s* B
Faiš *h*[19]
Fa'mān *s* O M B
Fāq *s* S
Farnat *h*[19]
Gadanum *h*
Ganad *s* M
Girāfum *h* ?
Ghaimān *h* (B 2)
Ghāzir *s* S
Ghazzat *s* S
Ghurābat *s* O
Ghurrān *s* M
Hamdān *h*[20]
Haur *s* M
Ḥ . . . . . *s* B
Ḥ . . . . ḏ *s* M

Ḥadaṯ *s* S
Ḥadbar *s* M
Ḥaḏanān *h*
Ḥaḏrān *h*
Ḥāfid *s* B
Ḥasan *s* O
Ḥifn *s* M
Ḥirrān *h*
Ḥumaij *s* S
Ilīsa'ad *h* H
Jabrān *h*
Jaf'ān *s* O B
Jagūr *s qat*
Jakrab *s* S
Jal'ab *h*
Jamanāt *s* B
Janūf *s* M
Jaṯil *s* B
Jaṯmut *s* M
Jaw . . . *s* M
Jaz'an *h*[21]
Juhazhim *h*
Kalā'ān *h*[21]
Kanam Rašwān *s qat*
Lachdum *h*
Lughaij *s* M
Luzain *s* M
Ma'āhir(um) *h*[22]
Madrum *h*[16]
Maḏāb *s* M
Mahdam *h*
Maḥḏarum *s qat*
Māliḥ *s* B
Maltān *s* M
Maras *h* (B 2)
Maṣāfum *h* (B 2)
Mawānum *s* M
Milḥān *h* S
Murrān *s* O[23]
Naḥsān *h*
Naiṭ *s* M
Našān *h* S
Našq *s* S
Nu'āsum *h* (B 2)
Qābit *s* M

R . . . . . *s* M
Rabtān *h*
Raidān *h*[24])
Ramadān *h* S[25])
Ra'n *h*[19])
Rašam *s qat*
Rāti' *s* M
Raẓ . . . *s* M
Ridā' *s* B
Sa'd'il *s* S
Saḥar *h*[26])
Sarwānān *h*[27])
Ś . . . . . *s* S
Śanḥān *h*
Śurdud *h* (B 2)[28])
Ṣ . . . . . *s* B
Ṣarfān *h* H
Ša'bān *h*[19])
Ša'māt *s* B
Šar'ān *h*[29])
Ša'ṭum *s* M
Šaulamān *h*[19])
Taṯwarum *h*(B2)[30])
Ṯajaḥ *s* B
Ṯāt *h*[19])
Ṯaurānhān *h*[31])
'Uṣāmum *h*[32])
Wahab'il *s* M
Wakīl *s* M
Wa'lān *s*?
Waq . . . *s* B

Wat . . . *s* B
Wātirum *h*[33])
Za'am *s* M
Zabnūr *h*[19])
Zallat Salḥīn *h*
Ẓai . . . *s*
Zairān *s* O G
Ẓalāl *s* M

דאהל[34])

Abum'aṯtar *h* H
Akwaj *h* H
'Aqab *s* M
Gab'ān *s* M B
Ḥāriṯ Sākitān *h* H
Muwaqqih *s* M
Na'mān *h* H
Naswar *s* M

די[35])

Abnat *h*
Chubā'at *h*?
Ḏāriḥum *h*?
Gadanum *h*
Ḥabāb *h*
Jaṯmut *s* O

דת[36])

Da'jān *h*
Hamdān *h*
Jarūm *h*
Jaṯmut *s* O

Marṯadum *h*
Našq *h*
Sumai'um *h*
Wahrān *h*

דת בני[37])

'Abdum *h* (B 2)

כבר (כברי, אכברו)

Aqjānum
Chalīl
Jaṯil *s* B[38])
Nahtān

Ohne Zeichen

'Annānān
Bānijān
Bausum (B 2)
Chaudūn (B 2)
Daumum
Fauqamān
Faušān
Kaddādān
Ma'faj
Malchad
Miḥjalum
Muwaqqiṣum (B 2)
Raḥdān
Runain
Ṣahrān
Ṣauwā'um

---

[1]) Sämtliche Sippen in *s*-Inschriften, Raimān auch in *h* von Haram und in Müller 3, die jedoch kaum nach Haram zu weisen ist. — [2]) Die Vermutung S. 247 אהל דדראן ergänze ich dahin, dass doch wohl ein Name fehlt: es bleiben nach Änderung von ד | ד . . zu דד | . . nur zwei Punkte, doch wurde wohl beim Kopieren die Zahl der Zeichen irrig berechnet; es läge dann ein Doppelname vor der Gruppe אהל פ' דפ'; solche ist bisher nicht belegt, aber ebenso gut denkbar wie בנו פ' דפ' (s. B 2). — [3]) Für אלי. — [4]) Bei Hamdān geht בן (בנו) mit דת und אלהת zusammen. — [5]) Da die בן-Sippen vorwiegend den *h*-Inschriften angehören (116 von 126), so fragt man nach einer Erklärung ihres Vorkommens in *s*-Inschriften; s. das einzelne zu Ghawījat, Hānī', Haufā'aṯt,

2. Die **Doppelnamen** lassen einiges von den Bräuchen der feudalistischen Gesellschaft Jemens erkennen. Sie scheinen auf zwei Entwichlungen zu beruhen: 1. auf der natürlichen Spaltung einer Sippe in

---

Ma'dīkarib, Naš'ān, Qaf'ān, Ṣabbāḥ, Šaḥaz, Wahab'il, Wahbum. — [6]) Zu streichen: die Gruppe Ghawījat hat nicht den Charakter der Sippe, da diese durch das דחפר mit der Obersippe Gab'ān bezeichnet ist. — [7]) Wie zu [6]), doch ist hier die Gruppe Haufā'aṯṯ die des mütterlichen Oheims der Stifter, mag also wohl als „Untersippe" der an den Schluss der ganzen Reihe gesetzten Sippe Naiṯ angesehen werden. — [7a]) Über כחלם als alten Namen von „Kharibet Sèoud", Fundort von Hal 628—638, s. Mordtmann ZG 52,393 ff. — [8]) Auch hier ist die Stellung der Gruppe Ma'dīkarib die einer Untergruppe, die auf der Grenze von Familie und Sippe steht. — [9]) Bei allen diesen Namen aus Gl 1606 liegt ersichtlich, wenn überhaupt in dem Namen nach בן der der Gruppe, nicht der des persönlichen Vaters zu suchen ist, in der Wahl des בן eine Tendenz: diese Männer sollen gegen die neben ihnen genannten ד-Leute herabgesetzt werden, vgl. Ausf. 87. — [10]) Zu streichen als Name des Vaters. — [11]) Wie [10]). — [12]) Das Sippenzeichen ד בן liegt nur in *h*-Inschriften vor. — [13]) Auch mit ד. — [14]) Die weiblichen Zeichen nur in den *h*-Inschriften; in den *s*-Inschriften ist bisher nur eine דת nachgewiesen. — [15]) Von den 134 ד-Sippen sind 56 in *h*-Inschriften, 78 in *s*-Inschriften; von den 56 *h*-Namen sind 3 zu streichen (Baiḥum, Bīn, Madrum), 8 kommen nur in Gl 618, 2 kommen nur in Gl 618 und Ḥiṣn Ghurāb vor, mehrere sind zweifelhaft; so reduziert sich die Zahl der ד-Sippen in *h*-Inschriften auf ± 40, gegen 78 in *s*-Inschriften; diese ± 40 werden entweder der Frühzeit mit Haram oder der Verfallzeit angehören. — [16]) Zu streichen. — [17]) Nur Gl 618, doch entspricht älteres כבר חלל. — [18]) Zweifelhaft. — [19]) Nur Gl 618. — [20]) Nur Gl 618, doch daneben mit בן (בנו), דת und אלהת. — [21]) Nur Gl 618 und Ḥiṣn Ghurāb. — [22]) Auch mit ד בנו. — [23]) Die S. 289 unter Murrān gebrachten Stellen OM 32, 1 f. und CIH 287, 4 fallen für die ד-Sippe aus, denn OM 32 ist das Sippen-Zeichen vernichtet und es ist wahrscheinlich [נ]מרן zu ergänzen, CIH 287 spricht von einem בן-Murrān (Nimrān?); Gl 1546 = Wien 5 ist die Lesung nicht vollkommen sicher; ist דמרן herzustellen, so ist gewiss an eine andere Sippe als die von Al'ola zu denken; sonst wäre es der einzige Fall, dass dieselbe ד-Sippe in *h*- und *s*-Inschriften vor-

Obersippe und Untersippe, wofür Gab'ān typisch ist, 2. auf der Vereinigung mehrerer Sippen durch Heirat oder anderes Band. Die aufgestellten Schemata zeigen

---

kommt. — [24]) Auch mit בני ד. — [25]) Nur in Inschrift aus Assūd, die vielleicht *s*-Inschrift. — [26]) S. 297 ist zu ergänzen: ד־ש' Louvre 2. Hal 662, 2 (= Louvre 1). בני ד־ש' ebenda Z. 3; hier ist die Trennung scharf: das einzelne Glied der Sippe ist ד־ש', die Sippe als Gesamtheit (in „Grab (Mausoleum) der Sippe") ist בני ד־ש'; dass in der altsabäischen Fr 56 קין שחר bedeute „Diener des (Gottes) Saḥar" (Weber, *Studien* III, 43), ist wohl möglich, meine Deduktion S. 297 f. fällt dann aus; falls Saḥar nicht noch in andern alten Texten belegt wird, wird diese Sippe der Neuzeit zuzuschreiben sein. — [27]) Die Gleichung שרונן = السَّرْوان wird schon dadurch hinfällig, dass diesem sab. שרונהן entspräche. — [28]) Da die einzige Inschrift mit ד־סרדד zeitlich bestimmbar ist (um 280), so ist vielleicht damit der Wendepunkt der Mode gegeben: die „vornehmen" Geschlechter zeichnen sich wieder äusserlich; wir dürften dann die *h*-Inschriften mit ד-Sippen, ausser denen der altsabäischen Zeit und von Haram und Assūd, nach 280 setzen. — [29]) Wohl altsabäisch. — [30]) Mit Rücksicht auf die Seltenheit der ד-Sippen in dieser Zeit, möchte ich jetzt in ד חחור nur eine nähere Bestimmung der Sippe Ḥazfarum sehn, die nichts mit dem Sippenwesen zu tun hat. — [31]) Hal 650 (zu Hal 51) wird aus der sabäischen Frühzeit stammen; danach ist auch Chalfān zu beurteilen; daneben freilich die Sippen בן חופרם und בן מקרם Hal 650, 1; es ist da der Brauch noch nicht entschieden. — [32]) Aus der sab. Frühzeit, nach dem Duktus. — [33]) Aus der sab. Spätzeit. — [34]) Die 4 *h*-Inschriften mit ד־אחל sind sämtlich aus Haram, die 4 *s*-Inschriften aus Ma'īn und Berāqiš. — [35]) Von den 6 Sippen mit ד־י ist nur eine aus den *s*-Inschriften (Al'ola); das ist wohl Zufall. — [36]) Das ד־ת lässt nicht schliessen, dass die es führende Frau einer ד-Sippe angehört, vgl. S. 220. — [37]) Aus dem Nebeneinander von ד־ת בני פ' für die erheiratete Sippe und בנת פ' für die Ursprungssippe möchte man schliessen, dass ד־ת hier nichts mit dem Sippen-Titel zu tun hat, sondern ähnlich wie in ד־אחל nur heisst: „gehörig zu". — [38]) Unter Jaṯil S. 272 ist nachzutragen: Gl 1155,3 „'Ammīṣaduq, Sippe Bāliḥ, Kabīr von Jaṯil"; doch ist hier der Übergang des Amtsnamens („Statthalter") in den Würdenamen („Herzog") zweifelhaft.

Verbindung zu einem Ganzen bald so, dass nur ein Sippenzeichen vor die beiden durch „und“ verbundenen Glieder tritt (בן פ' ופ', ד̄פ ופ), bald so, dass jedes Glied ein eigenes Zeichen hat. Bei den Untersippen ist die Regel, dass die Zweigsippe mit ד̄ vorangeht und ihr die Obersippe mit ד̄אהל folgt. Aufgenommen sind auch die Doppelnamen, deren einer den Königstitel hat.

אהל פ' אהל פ'

Dābir-. . . . . *s* B[1])
Ẕalwamān-Gab'ān *s* B

אהל פ' ד̄פ'

. . . . .-Ḏar'ān *s* S[2])

אהל פ' ופ'

Ghutaib-Ṣahrān *s* S
Jaṯrān-Ma'faj *s* B

בן פ' אהל פ'

Haufā'aṯt-Naiṭ *s* B[3])
Ma'dīkarib-Jaf'ān *s* B

בן פ' ד̄פ'

Abdum-Rautān *h*
Ḥazfarum-Taṯwarum *h*[4])
Raimān-'A . . . . *s* S

בן פ' ד̄אהל פ'

'Ammī'ahar-Ḥāriṯ Sākitān *h* H[5])
Raimān-Gab'ān *s* M[6])

בן פ' ופ'

Bata'-Hamdān *h*
Gadanum-Ḥaḏwat *h*
Marṯadum-Qaiḥān *h* H[7])
Su'rān-Miḥjalum *h*
. . . a'-Chaudūn *h*

בן פ' וד̄פ'

Ghanm-Raimat *h*
Marṯadum-Maṣāfum *h* S

ד̄פ' ד̄פ'

Chadmān-Maltān *s* M
Ilīsa'ad-Chālī'aṯt *h* H

ד̄פ' ד̄אהל פ'[8])

Chaḏrān-Gab'ān *s* M
Ghurrān-Muwaqqih *s* M
Ḥadbar-Gab'ān *s* M
Ḥāfid-Gab'ān *s* B
Ḥifn-Gab'ān *s* M
Ḥ . . . .-Gab'ān *s* B
Jaṯmut-'Aqab *s* M
Jaw . . .-Gab'ān *s* M
Rāti'-Gab'ān *s* M
Ša'ṯum-Gab'ān *s* M
Š . . . .-Aṣram *s* M
Ṯairān-Muwaqqih *s* M
. ṯt .-Naswar *s* M[9])[10])
. . . . d-Gab'ān *s* M[9])
. . . . .-Jalqaẓ *s* M[9])

ד̄פ ופ'

Ghaimān-Nu'āsum *h*
Maras-'Amād *h*
Ridā'-Maḏāb *s* M[11])
Śurdud-Naqbān *h*

ד̄פ' כבר פ'

Bāliḥ-Jaṯil *s* B
Dābir-H . . . . *s* B

Ohne Zeichen einer Sippe

פ' ד̄פ'

'Annānān-Bar'ān *h*[12])

Ohne Zeichen beider Sippen

פ' ופ'

Muwaqqiṣum-Bausum

3. Die Umschrift der Namen hat im allgemeinen der islamischen Tradition zu folgen. Wenn wir bei Hamdānī معين *maʿīn* lesen, so umschreiben wir das מענ[ם] der Inschriften Maʿīn[um], בתע geben wir wegen des بَتَع mit Bataʿ wieder. Nur lässt uns die Tradition meist im Stich.

Die Sippennamen zerfallen in zwei Klassen: A. zwei- und mehrgliedrige, wie Wahab'il, Ilīsaʿad; B. ein-

---

[1]) Betrachtet man das dem ר.. אהל vorhergehende בני הנא als Sippenbezeichnung, so erhalten wir eine Dreistufung von Sippen: ..... (Gab'ān?)-.... r-Hāni'. — [2]) Vgl. B 1[2]). — [3]) Zu Haufāʿatt vgl. B 1[7]). — [4]) Beachte die Bedenken B 1[39]). — [5]) Zu ʿAmmīʿahar s. S. 266 n. 1. — [6]) Bei dem Zustande der Inschrift ist die Konstruktion der Doppelsippe unsicher; die Konstruktion der Dreistufung: Gab'ān-ʿA ....-Raimān (S. 294) lasse ich fallen. — [7]) Beachte, dass Martadum sich Untersippen mit ו und mit ור anschliessen. — [8]) Beachte die Bedeutung der Sippe Gab'ān, die in 9 der 15 Doppelsippen dieser Gruppierung vertreten ist und sich ausserdem bei אהל פ' אהל פ' und bei בן פ' דאהל פ' findet; ausserdem ist sie noch verbunden mit der Sippe Ḥaḍ'ar (S. 254), doch hat da die Versippung noch nicht zum Doppelnamen geführt, vgl. [11]). — [9]) Wo die Anfänge fehlen, ist das ר nicht sicher, doch a potiore fit suppletio. — [10]) Die Ergänzung zu ʿAttar erscheint mir jetzt unbedenklich; es lässt sich kaum anders restituieren, und die Benennung mit dem reinen Gottesnamen als Verkürzung eines „ʿAbd .....“ oder „Taim .....“ hat Parallelen (vgl. auch den Namen des Malers Petrus Christus); die Gewinnung einer sicheren Sippe „ʿAttar“ wird nicht ohne Einfluss auf das Problem von Ausf. **51** bleiben. — [11]) Die Stellung der Sippen zu einander in Hal 237 ist fraglich; Z. 3f. sind sie auseinandergehalten: „Wahab'il, Sippe Ridāʿ, und Ratad'il, Sippe Maḏāb“; doch ist vielleicht das Zusammenschweissen zu Ridāʿ-Maḏāb in derselben Inschrift der weitere Schritt; so mögen Gab'ān und Ḥaḍ'ar (s. [8])) und Sahar und Rabtān (s. S. 293) auch als Gab'ān-Ḥaḍ'ar und Sahar-Rabtān noch einmal erscheinen. — [12]) Da עננן mit בן עננן wechselt, so darf hier בן פ' דפ' = פ' דפ' (oben vertreten) gesetzt werden; zugleich ergibt sich bei der häufigen Verwechslung von ב und ד (auch hier ist ja דבראן erst aus Halévys בבראן hergestellt) die Vermutung, dass auch Hal 353, 5 zu lesen ist אהל ... דבראן; danach wären dann B 1[2]) und B 2[2]) zu ergänzen.

gliedrige. Jene beschäftigen uns hier nicht; sie gehören jener Klasse an, für die hier ausser dem schon S. 211 erwähnten Werk Tallquists verwiesen sei auf Ranke, *Personal Names* als ein ausgezeichnetes Hilfsmittel zur vergleichenden Behandlung. Die eingliedrigen sind zum Teil Kurznamen (Hypokoristika), deren mehrgliedriger Ursprung zuweilen deutlich erkennbar ist, wie Wahbum aus Wahabʾil u. a. Die Mehrzahl sind ursprünglich. Sie sind entweder endungslos oder mimiert oder nuniert. Die nunierten Namen sind deshalb nicht immer sicher erkennbar, weil sie in der Schrift mit den Namen der Form *faʿlān* zusammenfallen. Soweit sie von diesen zu trennen sind, sind sie als Nisbe-Nomina anzusehen, die die Beziehung zu einer Gruppe ausdrücken (s. Ausf. **31**). Die Sippennamen, die nicht Nisbe sind, werden hier nach der alphabetischen Folge der Formen zusammengestellt. Leider ist in der Aufzählung S. 225—300, die Form des Namens oft ohne Rücksicht auf die grammatische Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit gewählt. So sind denn jetzt die dort gewählten Formen oft durch andere ersetzt, doch sind die alten Formen in eckigen Klammern beigefügt; zudem ist bei den, durch * gekennzeichneten alten Formen auf die neuen verwiesen. — Ausser Erörterung blieben Namen wie Ḫāriṯ Sākitān (H), Bāriz Saḥfān (B), Kanam Rašwān (*qat*).

afʿal[1])
Achraf
Aʿjan
Akbad
Akwaj
Arfaṭ
Aslam
Aṣram
Ašjab
Atmar
Aʿzaz [Aʿzāz][2])

afʿāl
*Aʿzāz[2]) s. Aʿzaz

afʿālum
Aqjānum[3])

faʿal[4])
ʿAḏaq [ʿAḏq]
ʿAhar [ʿĀhir][5])
ʿAqab
Atam [Atm]
Baḥan [Bāḥin]
Balaḥ [Bāliḥ]
Bataʿ
Dabar [Dābir]
Fajaš [Faiš]
Fāq
Faraʿ
Ganad
Ghanam [Ghanm]
Ghazar [Ghāzir]
Hawar [Haur]
Hanaʾ [Hāniʾ][6])
Ḥadaṯ
Ḥafad [Ḥāfid]
Ḥasam
Ḥašag
Malaḥ [Māliḥ]
Marad
Maras
Mataʿ [Mātiʾ]

Najaṯ [Naiṯ][7])
Našaq [Našq][7])
Qabat [Qābit]
Ra'an [Ra'n][8])
Ragaz [Ragz]
Rasam
Rata' [Rāti']
Saḥar
Ṣabaḥ [Ṣabbāḥ]
Šaḥaz
Ṯa'an
Ṯāt[9])
Waśal [Wāśil]
Za'am

fa'alum[10])

Gadanum
*Gamadum s. Gāmidum
Jaharum
Ṣajadum

fa'āl

'Amām
'Ašār
Dadān
Ḥabāb
Našān
Radā' [Ridā']
Ẓalāl

fa'ālum

*'Ašāšum s. 'Ušāšum
Maqārum
Mawānum

**fa''āl*

*Ṣabbāḥ s. Ṣabaḥ

fa''ālum

Ṣauwā'um

fa'alān[11])

Ḥaḍanān
Ramaḍān[11])

fa'ālān

Kalā'ān[12])

fa'alāt

Jamanāt

fa'ālil

Ḏarāniḥ

fa'il

Jaṯil

**fā'il*[13])

*'Āhir s. 'Ahar
*Bāḥin s. Baḥan
*Bāliḥ s. Balaḥ
*Dābir s. Dabar
*Ghāzir s. Ghazar
*Hāni' s. Hana'
*Ḥāfid s. Ḥafad
*Māliḥ s. Malaḥ
*Māti' s. Mata'[14])
*Qābit s. Qabat
*Rāti' s. Rata'
*Wāśil s. Waśal

fā'ilum

Bāhilum
Bāḥidum
Bāriḍum
Chāsi'um
Ḏāhirum
Ḏāriḥum
Gāmidum [Gamadum]
Hālikum
Mālikum
Sāmikum
Šāhilum
Ṯāfi'um
Wāšikum
Wātirum

fa'īl[15])

'Azīz[16])
Chalīl
Samīn
Wakīl

fa'īlum

Amīrum
Karībum
Katīlum
Kaṯībum
Šafīqum

fā'ilān

*Bānijān s. Banjān

fa'ilat

Šamirat

fa'īlat

Ghawījat

fā'ilānhān

'Āhirānhān

fa'l[17])

*'Aḏq s. 'Aḏaq'
*Atm s. Atam
*Faiš s. Fajaš
*Ghanm s. Ghanam
*Haur s. Hawar
*Naiṯ s. Najaṯ
*Našq s. Našaq
*Ragz s. Ragaz
*Ra'n s. Ra'an
*Rasm s. Rasam
Ṯaur[18])

fa'lum[19])

'Abdum
Aimum
'Azlum
Baḥrum[20])
Baiḥum
Baqlum
Bausum
Chaṭlum
Da'mum
Dannum
Daumum
Ḍab'um
Ghaḍbum
Ḥaiẓum
Ḥarbum
Kalbum[21])
Lachdum

Madrum
Qaulum
Ramsum
Šaʿṯum
Wahbum[22]

faʿlā[23]

ʿAzwā

faʿlal

Ḥadbar
Ḥaḍ'ar
Naswar[24]

faʿlalum

Ḥazfarum

faʿlālum

Bardādum [Birdādum]

faʿlalān[25]

ʿAṯṯalān
Fauqamān
Šaulamān
Ẓalwamān

faʿlān[26]

ʿAḏrān
ʿAllān
ʿAlmān
Asdān
Ausān
Banjān [Bānijān]
Bar'ān
Baubān
Chadmān
Chaḏrān
Chalfān
Chaulān
Da'jān[27]
Daumān
Ḏar'ān
Ḏarḥān
Ḏarqān
Ḍafgān
Ḍamrān
Fa'mān
Faṯkān
Faušān
Gab'ān
Ghaimān
Hamdān
Ḥaḏrān
Ḥannān
Jabrān
Jafʿān
Jaṯrān
Malḥān
Maltān
Naḥsān
Naʿmān
Naqbān
Naš'ān
Qaf'ān
Qaiḏān
Qaiḥān
Ra'bān
Rabtān
Rahḏān[29]
Raidān
Raimān
Rautān
Saqrān
Śanḥān
Ṣabḥān
Ṣarfān
Ṣaufān
Šaʿbān[30]
Šarʿān
Ṯairān
Wahrān[31]
Waʿlān
Wa'rān
Zairān

faʿlānān

ʿAnnānān
Sarwānān

faʿlānhān

Ṯaurānhān

faʿlat[32]

Abnat
ʿAḏbat
Farnat
Ghazzat
Ḥaḏwat
Kalbat
Raimat

faʿlatum

Šaubatum

faʿlāt

Ša'māt

faʿlūl

Chaudūn
Hadrūm
Zabnūr

**fiʿāl*

*Ridāʿ s. Radāʿ

fiʿālum

Girāfum

fiʿālat

Rigālat

fiʿl

Bīn
Milḥ

fiʿlalum[33]

Miḥjalum[34]

**fiʿlālum*

*Birdādum s. Bardādum

fiʿlān

Ḥirrān
Milḥān
Nimrān

fuʿail

Ghutaib
Ḥumaij
Lughaij
Luzain
Muḏain
Runain

fuʿailum
Mulaiḥum
Qurainum
Suʿaidum
Suchaimum
Sumaiʿum
Šafaiqum

fuʿal
Huzam

fuʿāl
Buʿād

fuʿālum
Duʿānum
Ḥumāmum
Nu'āsum
Šubāʿum
ʿUṣāmum
ʿUšārum
ʿUšāšum [ʿAšāšum]

fuʿʿalum
Tubbaʿum

fuʿālat
Chubā'at
Ghurābat
Kušāḥat

fuʿlum
Zu'dum
Zuhrum

fuʿlān
Ḏubjān
Ghurrān
Murrān
Su'rān

fuʿlul
Śurdud

jafʿal
Jagūr
Jadūm
Jakrab
Jalʿab
Jalqaṭ
Jalqaẓ
Janʿam
Janūf
Jarūm
Jašūl
Jaṯ'ar
Jaṯmut
Jaz'an

jufaʿʿil
Juwaššiḥ

juhafʿil
Juhafriʿ
Juhazhim

mafāʿil
Maʿāhir(um)[35]

mafʿal
Maḏāb
Maḏān
Ma'faj
Mahdam
Malchad

mafʿalum
Madmarum
Maḏraḥum
Maḥḏarum
Maifa'um
Marḥabum
Masʿadum
Marṯadum
Maṣāfum
Mauḏaʿum

mafʿalān
Mašʿarān

mafʿilum
Ma'ḏinum

mufaʿʿil[36]
Muwaqqih

mufaʿʿilum
Muwaqqiṣum

tafʿal
Taṣaḥ[37]
Tazlad

tafʿalum
*Taṯwarum s. Taṯauwurum

tafaʿʿulum
Taṯauwurum[38]
[Taṯwarum]

---

[1]) Elativ; Personennamen dieser Form s ZG 37,326 n. 1; zu אחצן adde CIH 357 (= Burch 3), 3. — [2]) Da der pl. fr. *afʿāl* nur mit *mīm* vorzukommen scheint, so ersetze ich Aʿzāz durch Aʿzaz, für das Aʿazz noch nicht belegt ist. — [3]) Pl. von *qain?* Gebietsname (s. Šibām Aqjānum **69a**); vgl. Ortsnamen wie türk. *demirǧiler* u. ä. — [4]) Neben *faʿal* mag פעל auch *fuʿal* ausgesprochen worden sein; vgl *faʿīl.* — [5]) Vgl. ʿĀhirānhān. — [6]) Hāni' ist kaum zulässig, da Hāni'um erwartet wird. — [7]) Naiṯ und Našq haben viel für sich (vgl. Ḏāt Našqum); es ist aber von einer Form *faʿl* abgesehen worden. — [8]) Man erwartet Ruʿain (vgl. **A** 2), doch hat der Text רען, und scriptio defectiva ist hier nicht zu erwarten. — [9]) Aus Ṯawat? Ṯajat? so auch Fāq aus

30. Die Annahme der erblichen Monarchie als Staatsform aller südarabischen Reiche, soweit wir die Geschichte Südarabiens zurückverfolgen können, dürfte nicht zu weitgehend sein. Denn die bisher bekannten Urkunden stehen, soweit man erkennen kann, sämtlich unter dem Zeichen des erblichen Königtums. S. 29 ist eine Vermutung über die Entstehung des Königtums aus einer Oligarchie oder vielmehr aus einem Zustande anarchischen Raubrittertums ausgesprochen. Es ist immer festzuhalten, dass wir aus den Hochgebirgsgegenden, von dem ganzen Westhange des Sarāt und aus der Tihāma keine Denkmäler haben, die sich an Alter mit denen aus dem Ǧōf und der Mārib-Landschaft messen lassen. Dass dort politische Gemeinwesen bestanden, ist keine Frage. Über ihre Formen haben wir keine Nachricht. Ex silentio non concluditur, und

---

Fawaq? — [10]) Da tradiertes ذو جَدَنٍ sicher ist (s. S. 324), so wurde *faʿalum* eingesetzt. — [11]) Liegt in Ramaḍān dasselbe Wort vor, wie im islamischen Monatsnamen, so ist die Ansetzung von *faʿalān* unbedenklich; vgl. [30]) zu Šaʿbān. — [12]) Mit Determ.-*n*, da Kalāʿān Gebietsname, = الكلاع. — [13]) *fāʿil* wage ich nicht anzusetzen, da dem arab. *fāʿilun* jemen. *fāʿilum* entspricht. — [14]) Vgl jedoch Mātiʿ als 7. Deszendent Bakīls WT 9,21. — [15]) *faʿīl* wurde trotz فَعِيلٌ und *faʿīlum* angesetzt, da das כַּבִּר חָלִּל ersichtlich in ذو خليل (s. **A** 2) seinen Gegenwert hat. — [16]) Vgl. ʿAzīzlāt Landb. 5,1 f. 7 f. — [17]) Neben *faʿlum* haltbar. [18]) Diese Ausnahme wird hier statuiert, da gewiss *ṯaur* „Stier“ zugrunde liegt; Kurzname? Vgl. Ṯaurānhān. — [19]) Bei mehreren der Namen wird man zwischen *faʿlum*, *fāʿilum* und *faʿīlum* schwanken. — [20]) Ist wohl Buḥrum zu lesen, wenn die *buḥrījūn* (s. Buḥrum in **A** 2) gesichert sind. — [21]) Auch in Nordarabien als Gruppenname beliebt, zwingt aber keineswegs zur Annahme eines allgemeinen Totemismus. — [22]) Kurzname aus Wahab'il. — [23]) Die Festlegung dieser Form ist nicht unwichtig wegen des Gottesnamens Ḏū Samwā. s. Ausf. **34.** — [24]) Der Gott Niswar ist keineswegs so sicher, wie Hommel *Grundriss* 86 n. 2 anzunehmen scheint; in der (nicht kontrolierbaren) Gl 419/8,4 l. *bait niswar wabait ulā . . . . . wabait ḏibiraidān.* — [25]) Vgl. in **A** 2 Ṯaʿlabān. — [26]) Bei einigen Namen besteht Zweifel, ob nicht

wir haben kein Recht, den Völkern jener Gegenden eine ebenso frühe staatliche Entwicklung abzusprechen wie den tief im Innern lebenden Minäern, Sabäern und Hadramotern. Vielleicht hatten sie gar bereits abgewirtschaftet, als sie an den expansionsbedürftigen Grossstaat des Innern angegliedert wurden. Es ist übrigens mit der Feststellung des erblichen Königtums für jene innern Gemeinwesen nicht allzuviel gesagt. Denn es liegt darin nichts von der Art der Erbfolge, der Zahl der gleichzeitigen Könige, der königlichen Macht usw. Die Schlüsse, die die Denkmäler uns gestatten, sind nicht bedeutend. Wir können nur sagen, 1. dass das Königtum vom Vater auf den Sohn überging, 2. dass in der Regel zwei Könige zusammen regierten, 3. dass die Macht des Königs meist beschränkt war (vgl. Ausf. 78). In den Ausführungen **17**, **18** und **18 a** sind eine Anzahl Stadtkönige im Ǧōf nachgewiesen. Da liegt es nahe, die Könige von Maʿīn und Jaṯil ähnlich einzuschätzen: sie waren im wesentlichen Könige von Qarnāʾu und Jaṯil, die vor den andern Stadtkönigen durch Energie und Reichtum sich auszeichneten. Viel-

---

Nisbe vorliegt: *faʿlān* für *faʿlījān*; vgl. [27]) [29]). — [27]) Daʿījān? Gl zu 618,12 (S. 43 n. 2) deutet mit Rücksicht auf כדת ודא „(die Stämme von) Kinda und Dī —“: *bint eddīʾī* und schliesst, dass die „Dī-Araber unweit von Mārib sassen“, neben der Möglichkeit, dass sie ein Maʿadd-Stamm waren. — [28]) *faʿʿāl* von ḥ n n? — [29]) Für *rahḍījān* „der Rahidite“? — [30]) Nimmt man Ramaḍān an, so mag man auch in Šaʿbān dasselbe Wort wie den islamischen Monatsnamen sehen. — [31]) Dass Wahrān = Oran (Algier) ist, wird nicht zu weitgehenden Schlüssen (Immigration von Jemenern) führen. — [32]) Nur Ghazzat ist gesichert, und bei Raimat ist das *ai* unsicher; bei den anderen Namen ist *fuʿālat* möglich. — [33]) Oder *fiʿjalum*? Mit *fiʿjal* ist Vorsicht geboten, vgl. meine Bem. ZAss. XXI, 9 f. zu Louvre 24,1. 3. — [34]) Lies Muhailum? — [35]) Da dem *maʿāhir* islam. (ذو) معاهر entspricht, so ist die Nebenform מעהרם nicht erklärlich. — [36]) Die Ansetzung eines *mufaʿʿil* neben *mufaʿʿilum* hat Bedenken; vielleicht ist *mauqah* zu lesen. — [37]) Wenn *tafʿal*, ist Tasaḥḥ oder Taṣīḥ oder ähnlich zu lesen. — [38]) Da das *m* gesichert ist, wird kaum an Taṯwar gedacht werden dürfen

leicht darf man diese Gemeinwesen mit königlichem Haupte denen vergleichen, die in Babylonien einem Patesi unterstanden. Einen Einwand gegen die geschichtliche Anfänglichkeit des Erbkönigtums mag das Mukarrabtum von Saba' bilden. Doch ist es nicht sicher, wie weit diese Mukarrabe auf priesterliche Funktionen beschränkt waren (vgl. Ausf. **11**). — Das Wort für König ist מלך *malik* wie in den meisten andern semitischen Sprachen, kennzeichnend für den kapitalistischen Ursprung des Königtums („Besitzer"). Dieser Ursprung wird gut beleuchtet durch die Verwendung von Ausdrücken für andere Leiter des Volks, die dem König an Ansehn nachstehen: 1. das südarabische קל, קול *qaul,* d. h. Sprecher[1]), 2. das nordarabische *amīr* d. h. Winker (von der Geberde hergenommen); vgl. auch hebr. מֹשֵׁל *mōšēl,* „Herrscher" als Repräsentant, Darsteller der Volksgesamtheit. Zu erwähnen ist noch, dass die Träger des Königstitels immer nur mit diesem bezeichnet werden, und dass sich nirgend ein anderes Wort für die königliche Würde findet, keine Vergleichung des Königs mit Gestirnen, kein Vorsatz von Abstrakten wie „Majestät" und dergleichen. Diese Nüchternheit erhält sich bis in die spätesten Zeiten, wo doch die Berührungen mit den von sklavischen Schmeichlern wimmelnden Höfen von Byzanz und Ktesiphon häufig waren.

31. Als Stammnamen sind ohne weiteres diejenigen Worte kenntlich, die ein שעבהו (שעבהמו) vor sich haben und zu diesem Gattungswort die nähere Bestimmung bilden, wie in dem so häufigen ושעבהמו חשדם (s. unter Ḥāšidum). Wo die Bezeichnung als שעב fehlt, ist das Erkennen oft nicht leicht, ebenso wo bei *ša'bhū* der Name fehlt und keine sichere Beziehung vorhanden ist. Auch wird man in manchen Fällen schwanken, ob mit dem Namen der Stamm (das Volk) oder das von ihm bewohnte Land gemeint ist. Die Entscheidung

---

[1]) Beachte wie bei den Beduinen *qauwāl* nur der „Sager" d. h. Dichter (s. meine *Lieder der Lib. Wüste* S. 26 u.), bei den Jemenern *qail* (*qaijil*) der „Sprecher" d. h. Befehler ist.

ergibt sich nur aus eindringender Kenntnis des Sprachgebrauches, und auch da nicht immer sicher, da unser Material beschränkt ist. Die Grundfrage: was ist im Namen das Prius, Volk oder Gebiet? halte ich zur Zeit nicht für spruchreif, sie wird sich vielleicht überhaupt nicht entscheiden lassen. Betrachtet man den Stamm als eine Gruppe, die sich durch Angliederung fremder Elemente an eine Sippe gebildet hat, so mag man in den Stammnamen ursprüngliche Sippennamen sehen. Dafür liegen aber keine Anzeichen vor (über die ה̄-Stämme s. S. 218f.). Dann bleibt nur die Möglichkeit, dass die verschiedenartigen Elemente, die in einem Gebiete zu einer Gemeinschaft zusammentraten, einen Namen gewannen, der sich von denen aller einzelnen Elemente unterschied. Wer gab ihn? Woher wurde er genommen? Die Fragen sind müssig: er war eines Tages da, und eine billige Spekulation deutete ihn, das „Volk" in seiner drastischen, die „Weisen" in ihrer tiefsinnigen Art[1]). Wir können nur feststellen, dass in nicht wenigen Fällen der Stammname den gleichen Ursprung hatte, wie ein Teil der Sippennamen: von Gebiets(Stadt, Landschafts)-Namen. Wir finden Ḏū ʿAmurān, Ḏū Jaṯil, Ḏū Hagarān Nāʿiṭum, Ḏū Hagarān Ukāniṭ, Ḏū Raidat als Stamm, bezw. Stammteil, das genügt; besonders lehrreich sind Fälle wie מען ויה̄ל neben מען ודי̄ה̄ל. Wir dürfen aber so wenig wie bei den Sippen, so auch hier überall den Ursprung im Gebietsnamen sehen. Es gehen unzweifelhaft Gattungsnamen nebenher. Mag שׂבא mit äth. ሰብእ „Mensch" zusammenzustellen sein oder sich an den Begriff des Beutemachens direkt anlehnen, mag מען mit arab. mʿn „fest", „stark" zu tun haben oder nicht, gewiss sind diese Namen nicht ursprüngliche Gebietsbezeichnungen. Dass sie in Umlauf kamen, sich durchsetzten, war vielleicht nicht immer das Verdienst der Gruppe selbst; es mag auch der

[1]) Die fränkischen Gelehrten tun es mit fleissigem Benutzen von Wörterbüchern und Zusammentragen von Sprachleichen.

Name eines Stammes von den benachbarten Stämmen aufgebracht und durchgesetzt sein. Prahlnamen werden allerdings meist eigenes Produkt sein; vielleicht dürfen wir Saba', Ma'īn, Bakīl (b k l „Beute") als solche ansehen. — Bei Ḥimjarum ist festzustellen, dass der Gebietsname ארץ חמירם ist, und das ist eine Stütze dafür, dass חמירם allein überall das Volk bezeichnet. Ḥaḍramōt scheint überall in den Denkmälern nur als Gebietsname empfunden zu sein. Eine wichtige, aber mit Vorsicht zu benutzende Quelle sind die Nisben, soweit sie Ethnikon sind. Das aber ist eben schwer zu unterscheiden, denn die Nisbe kann ebensogut an einen Gebiets(Stadt)-Namen sich anlehnen; es ist daher in jedem einzelnen Falle eine Untersuchung nötig, die bei unserm beschränkten Material nicht immer zu einem liquet führt[1]). — Ich gebe zunächst die in den Inschriften vorkommenden Stammnamen in alphabetischer Reihenfolge. Dabei ist jedem Stammnamen angeschlossen seine Nisbe[2]). Vorauszuschicken ist der Liste ein Wort über die seltsame Einrichtung der Drittel- und Viertelstämme[3]). Von andern Quoten scheint sich nur noch zu finden das Zehntel, vgl. unter Saflān. Das „Fünftel" scheint in dem bekannten חמש vorzuliegen, doch s.

---

[1]) Grosse Vorsicht ist geboten bei Heranziehung des Materials der nordarabisch-islamischen Genealogen. Selbst auf ihrem eigensten Gebiete, der Geschichte der nordarabischen Stämme (Sippen), sind sie unzuverlässig, weil konstruierend und von Tendenzen geleitet. Was soll man ihnen über Südarabien glauben? Und wären selbst ihre Nachrichten die besten, so ist es unstatthaft, den Zustand von ca. 800 n. Chr. zur Erklärung der Denkmäler von ca. 800 v. Chr. bis 540 n. Chr. heranzuziehen.

[2]) Wegen der Nisbe-Form sind auch solche Namen aufgenommen, die in **29** unter den Sippen behandelt sind (z. B. Anan, Ma'ḏin), denn die Nisbe weist zunächst auf Stamm- oder Gebiets-Namen; doch sei bemerkt, dass die Erstarrung des Ethnikons oder Topikons zum Familiennamen zahlreiche Analogieen hat (Preuss; Wiener, Berliner).

[3]) Das S. 19 Ausgeführte ist eine zu enge Konstruktion: die Drittelung usw. mag auch als ein organischer Vorgang aus den Stämmen selbst heraus vorgekommen sein.

Ausf. **100**. Dass es „Siebentel“ gegeben, möchte man annehmen wegen der Beliebtheit dieser Zahl und wegen der Siebenteilung des Michlāf Ḥarāz wahauzan (s. Hauzan), aber in den Denkmälern scheint bisher שבע *sub*ʿ nicht nachgewiesen. — Die Drittel- und Viertel-Wirtschaft stellt sich in den Denkmälern sprachlich in einem nicht sehr klaren Lichte dar. Man vergleiche:

1 CIH 187 (= Gl 171), 1 שעבן שמעי תלתן דחמלן 1
2 Gl 1359/60, 2 שעבן שמעי תלתן דחשדם 2
3 CIH 95 (= Os 20), 5 f. שעבהמו בכלם רבען דעמרן 3
4 Gl 289,5 שעבהמו בכלם רבען דרידת 4
5 CIH 73 (= Os 1), 2 שעבהמו דעמרן 5

Wir nehmen an, dass in 1. und 2. Ḥumlān und Ḥāšidum die Grossstämme sind und Samʿā der Teilstamm, in 3. und 4. Bakīlum der Grossstamm und Ḏū ʿAmurān und Ḏū Raidat die Teilstämme. Dann ist 1. und 2. zu fassen: „der Stamm X, der Teilstamm von (d. h. des Stammes) Y“, 3. und 4.: „ihr Stamm Y, Teilstamm X“. In 3. und 4. folgt also der Name des Teilstammes nach als nähere Angabe (Beschränkung) zu dem Allgemeinen, etwa: „und zwar Teilstamm X“. Dass die Teilstämme ebenso wie die Grossstämme שעב heissen können, geht schon aus 1. und 2. hervor und führt in 3. und 5. dazu, dass Ḏū ʿAmurān in 3. רבען, in 5. שעב(ן) heisst[1]).

Alhān אלהן

אלהן ארץ[1]) OM 9,5

[1]) D. h „das Land des Stammes Alhān“. Gebietsname ist Alhān *Gaz* 122: „sein [des Ǧabal Alhān] Hochland bilden Ḏūrān, Madāb, Alhān, Maqra. Alḥaqlain, ʿIšār, Buqlān, das Naqīl assaud, Ḥaql Sahmān und der Ǧabal Ḥaḍūr“; s. auch S. 127 über die von dem Nordabhang von Alhān in das Wādī Sahām gehenden Gewässer. — In dem Namen des Turmes צחפת שלף אלהן Hal

---

[1]) Es ist kaum anzunehmen, dass bei der verschiedenen Behandlung von 1/2 und 3/4 die grammatische Stellung von שעב wirkte (dort שעבן, hier mit Suffix), zumal in 3 und 5 שעבהמו vor verschiedenwertigen Namen steht.

465,4 scheint Alhān PN zu sein, ebenso Ḥiṣn Ghurāb 5. — Über den legendaren Alhān b. Mālik, Bruder des Hamdān s. Müller, *Burgen* I 407 (73) und 367 (33) n. 3; vgl. unter Bukailum.

Amīrum אמרם

אשעבן אמרם Hal 615,16[1]

Nisbe

אמרין Hal 359,1[2]

[1] Lesung unsicher (אמרם); es folgt בית; mir ist ein „die Stämme Amīrum in Jaṯil" unwahrscheinlich. Vgl. **29** Suppl. A I (S. 311); ich betrachte Amīrum als Sippennamen und halte jetzt das Ethnikon אמרין nicht mehr für eine geeignete Stütze, dem אמרם zwei Funktionen zuzuweisen. — [2] Vgl. **29** Suppl. A I und die Bemerkung dazu in [1].

[ʿAnan ענן][1]

[1] Die Stellen s. **29** unter Annānān. Ich füge dem dort Ausgeführten Folgendes hinzu: Als Sippennamen nehme ich jetzt ʿAnan an (vgl. hebr. ענן, das als PN wohl ebenso wie ענני Verkürzung eines theophoren Namens wie ענניה ist), bezw. דענן (בן ענן); עננן als Nisbe statt עננין ist unbedenklich; beachte das dem עננן parallele מאדנין CIH 349 (= OM 7), 1. Es liegt dann in עננ(י)ן nicht das S. 229 n. 1 angenommene Ethnikon vor (vgl. die Konstruktion S. 352 n. 2), sondern ein Gentilicium, das sowohl ohne als mit בן erscheinen kann; ein בן עננן ist dann: „Nachkomme eines der Gens בני ענן Zugehörigen". — Hal 48,8 ist im Lichte dieser neuen Deutung eine Doppelsippe ʿAnan — Barʾān zu finden.

[Aqjānum אקינם][1]

[1] Das *Corpus* restituiert CIH 131 (= Gl 110), 6 שעבהמו אקינם; es ist aber von beiden Wörtern keine Spur zu sehen; vgl. S. 230 ff.

ʿArabān ערבן[1].

ערבן CIH 79 (= Os 8), 9 f.[2]) Gl 618,49. 64[3]) שעבן שבא וערבן Reh 6,7 f. ארץ חמירם וערבן CIH 343 (= OM 12), 14[4])

Nisbe.

אערב מרב CIH 353 (= Acad 14), 10[5]) אערבהמו Gl 554,2 f. 618,7[6])

[1] Obwohl die ʿArab „Beduinen" nicht ein שעב im Sinne des jemenischen Stammes bilden, sind sie hier unter die „Stämme"

aufgenommen als Gruppe, die den Stämmen gegenüber und neben ihnen steht. Die Bezeichnung שעב ist ihnen in den Inschriften wohl nie gegeben worden. In den minäischen und frühsabäischen Inschriften scheinen die ערבן nicht genannt zu werden: sie hatten nichts zu sagen; vgl. [5] [6]). — Die sprachliche Form des Namens, mit Determ.-*n*, weist darauf, dass ערבן noch als Gattungswort empfunden wurde; denn sonst haben die Stammnamen nicht das Determinativ-Zeichen. Doch wurde davon, wie von jenen, die ī-Nisbe gebildet: ערבי, die aber nur im Plural אערב *a'rūb* oder *u'rūb* vorliegt. — Zu der Stellensammlung aus Halévy im *Corpus* zu CIH 79 (= Os 8), 10 ist zu bemerken, dass in acht von den neun Stellen das ערב nichts mit „Araber" zu tun hat und in der neunten (Hal 599,5) wahrscheinlich auch nichts. — [2]) Es folgt בחלף מנהת, also „die Araber im Distrikte Manahāt". — [3]) In nicht erkennbarem Zusammenhange. — [4]) „Das Land der Himiaren und der Araber". — [5]) „Die Araber von Mārib"; ist מרב hier dem מריב gleichzustellen, so dürfen wir annehmen, dass die alte Hauptstadt der Sabäer und ihr Gebiet zur Zeit der Inschrift (Jāsir Juhan'im und Šamir Juhar'iš, also um 280) nicht mehr rein sesshafte Bevölkerung hatte. — [6]) In der Erwähnung „seiner Araber" spricht sich die Bedeutung aus, die dieser Teil der Bevölkerung für den Herrscher des Landes hatte in den Jahren 450 und 543.

Asd אשד.

שבאין ואשד CIH 84 (= Os 27), 3f.[1])

[1]) Man wird hier nicht das Appellativum *asad* finden dürfen; eine Stütze für Asd als Stammnamen bietet Hamdānī, *Gaz* 70,24f. „dann das Sarāt alḫāl, gehörig Jaškur(?); das Hochland ist Chaṯ'am, das Tiefland sind Stämme von den Asd b. 'Amurān", wenn nämlich 'Amurān zu lesen und an das 'Amurān zu denken ist, aus dem das Denkmal stammt; vgl. Ibn Doraid 283 „'Imrān zeugte Al'asd und Alḥağr" (dieser 'Imrān ist den Genealogen ein Sohn des 'Amr Mozaiqijā); so wäre die Stadt der 'Amurān-Tafeln mit der Tradition in Verbindung gesetzt. Die Annahme der Nordaraber, Al'asd sei nur eine andere Aussprache für Al'azd, wird richtig sein; *al'azd* hat keinen Gegenwert in den Inschriften, الأسْد wird durch אשד als das Ältere bestätigt; eine Schwierigkeit liegt darin, dass الأَسْد (الأزد) immer determiniert ist (im Gegensatz zu Asad als Name nordarabischer Stämme), אשד in unserer Inschrift ohne Determinationszeichen erscheint. — Nichts hat mit dem Stamme Asd zu tun das אשד Gl 282,1 (gegen *Corpus* CIH 84,4).

Ausān אושן[1].

מכרב קתבן וכל ולדעם ואושן וכחד . . ד ודהשם ותבנו Gl 1600.

[1]) Es wird zwischen diesem Ausān und dem Ausān, das einen eigenen König hat und mit Haram Beziehungen hat (s. S. 185), zu scheiden sein.

Bakīlum בכלם[1])

שעבן בכלם Os 35,2
שעבהמו בכלם CIH 102 (= Acad 8), 7 f.[2]). 137 (= Gl 116), 2[3]). 143 (= Gl 122), 4. Os 35,2. 3
שעבן בכלם רבען דעמרן CIH 95 (= Os 20), 5 f.[4])
שעבן בכלם רבען דרידת CIH 282 (= Drake 4), 2[5]). Gl 424,2[6])
שעבהמו בכלם רבען דרידת Gl 289,5
אש]עבן פישן ובכלם CIH 126 (= Gl 105), 9[7])

Nisbe[8])

בכלן Hal 174,1[9]). 349,10[10])
בכלנן Hal 174,4[11])
אבכלן CIH 102 (= Acad 8), 3 f.[12])

[1]) Der Stamm Bakīlum (immer so!) kommt in der alten Zeit nicht vor. Die *s*-Inschriften und die alten *h*-Inschriften wissen nichts von ihm, auch nicht von Ḥāšidum. Beide Stämme treten erst hervor, als im Königreich Saba' die grosse Umwälzung sich anbahnt, die zum Königreiche Saba'-Raidān führt. Und wiederum: die jüngsten Denkmäler, die der Verfallzeit, nennen Bakīl und Ḥāšid nicht. Dürfen wir annehmen, dass Bakīl und Ḥāšid schon lange vor der uns erreichbaren Zeit in dem Gebirgslande nördlich von Ṣanā' sassen, Bakīl westlich, Ḥāšid östlich, so erkennen wir einen Gegensatz zwischen ihnen erst, als die Sippe Bata'-Hamdān den Arm nach der Herrschaft ausstreckt. Sie erscheint in der Regel mit dem Stamme Ḥāšid verbunden (die Anlehnung der Sippen Su'rān-Miḥjal, deren Glieder in CIH 282 Qaile von Bakīlum, Teilstamm Ḏū Raidat sind, an Hamdān wurde S. 261 zu erklären versucht), und wir schliessen, dass der feindliche Stamm Bakīl es mit der altsabäischen (Ṣirwāh-)Dynastie hielt. Diese suchte das Bakīl-Volk an sich zu ketten, indem sie seinen Qailen Wohltaten erwies. Dafür zeugt Os 35, eine Belehnungsurkunde für die Sippe Aqjānum, die das Qail-Amt in Bakīl innehatte. Zu Bakīl gehörte auch die Sippe Martadum, die in 'Amurān sass. 'Amurān war wahrscheinlich der Mittelpunkt des Bakīl-Gebietes. — Von Bakīl nennen die Inschriften zwei Teilstämme (*rub'*): דעמרן und דרידת; seltsam ist, dass דעמרן, dem Martadum an-

gehörte, auch als Vollstamm (שעב) bezeichnet wird (vgl. S. 363). — בכלם allein, ohne irgendwelchen Zusatz, kommt in den Inschriften nicht vor (das בעל בכלם des *Corpus* CIH 228 (= Gl 53), 3 fällt aus; denn die famose Nota Rabbinica zeigt דכלם. und man weiss nicht, wie viele Fehler darin stecken, auch ist der „dominus Bakīli" höchst unwahrscheinlich). — Die islamische Tradition lehnt Bakīl als 4. Deszendenten an Hamdān und als 9. Deszendenten an Kahlān an. Ich gebe in den Tabellen I und II die Nachkommen des Bakīl in der von Müller, *Südarab. Studien* 13 mitgeteilten Konstruktion, die von der WT 9,14 ff. etwas abweicht. — [2]) In Z. 4 bezeichnen sich die Stifter als אבכלן. — [3]) Das *Corpus* liest וישעביהמו בכלם ויש und deutet „et eorum tribus duo [so] Bakīl et Jaš[bum(?)". Aber von dem י ist auf dem Bilde des ersichtlich präparierten Abklatsches nichts zu sehen; was als Kopf des י angesehen wurde, kann keine Bedeutung haben, denn zwischen dem Trennungsstriche vor dem ו und dem ה ist nur Platz für die vier Buchstaben וישעב. — [4]) Vgl. die allgemeine Bemerkung über die Teilstämme S. 352f. und D̲ū ʿAmurān S. 363. — [5]) Es ist von den אקול des Stammes die Rede: ברקם נמרן בן שארן ומחילם. — [6]) Es ist von dem קיל des Stammes die Rede. — [7]) Die Restitution ist verdächtig, man erwartet שעבנהן; keinesfalls ist zulässig, Z. 2 mit dem *Corpus* zu restituieren לאדמהו פישן [ובכלם] und zu deuten „pro vassalis suis Faišāno [et Bakīlo]", denn Stämme als אדם sind nach dem aus den Inschriften Bekannten nicht zu erwarten. — [8]) Nicht darf hierher gezogen werden das בכלן ME XXV, 2, weil Bakīl in den minäischen und altsabäischen Texten nicht vorkommt, und בכלן Gl 825,24 (Appellativum!). — [9]) Es befremdet, dass die Nisbe dem Sippennamen (דנשק) vorhergeht. — [10]) Unsicher; nach der Konstruktion Müllers (ZG 37,3) ist zu ordnen Z. 7. 10 und da ergibt sich שבא ובכלן, eine unmögliche Zusammenstellung, die nicht nach dem selbst unsicheren בכלנן (s. sofort) saniert werden darf. — [11]) Nur wegen der Deutung als „bakīlījūnān" durch Müller (Burgen 2,53) beigebracht; ich halte diese Erklärung für unrichtig, weil die Form sprachlich unerhört ist und in dem angenommenen Sinne אבכלן erwartet wird. — [12]) Dass die Leute der Sippe Mḏn (s. Maḏān S. 279) in der Inschrift, die aus ʿAmurān stammt, ausdrücklich als Bakiliten bezeichnet werden, lässt vermuten, dass in ʿAmurān obwohl es im Bakīl-Gebiete lag und das regierende Haus bakilisch war, Leute verschiedener Stämme wohnten. — Bakīl hatte an Märkten nur Warwar. Ghuraq und Raidat, das im Lande der Ḥāšid liegt (*Gaz* 111,7).

I.

1		Bakīl		1
2	Rabīʿa	Chaiwān	Daumān (Duʿmān)	2
3	Laʿwa	Muʿāwija	5 nicht benannte Nachkommen	Ṣaʿb (s. II)
4		Mālik		4
5	Šahab	Ṯaur	Našaq?	5

II.

3			Ṣaʿb b. Daumān			3
4			Muʿāwija			4
5			Mālik			5
6	Rabīʿa		Ḏubjān		Adduʿām alʾakbar (Duʿmān)	6
7			Qarīm		Rabīʿa	7
8					Mālik	8
9			Rabīʿa		Abduʿām alʾaṣghar (Duʿmān)	9
10	ʿUmaira	Ḏullubb	Ḏū Šāwil	Arḥab	Murhiba	10
11		Mulāla	ʿAljān		Sufjān	11

Bukailum בכילם[1])

אקול שעבינהין מהאנפם ובבילם CIH 40 (= Langer 1), 1 f.[2]).
שעביהמו מהאנפם ובבלם CIH 40,6[2])

[1]) Die Annahme eines Stammes Bukailum ist geboten durch die Schreibung בכילם (Bakīlum immer ohne י). Auch deshalb darf nicht an Bakīlum gedacht werden, weil Langer 1, wo bisher allein בכילם sicher nachweisbar, in Maḏāb bei Ḏūrān, ca. 100 km südlich von Ṣanʿā und ca. 150 km südlich von ʿAmurān, dem Mittelpunkte des Bakīl-Gebietes, gefunden ist. Ist es richtig, dass es ein Qāʿ Bakēl bei Ḏūrān gibt (s. Karte Glaser in den *Mitteilungen* S. 88/89), so möchte man den alten Namen darin erhalten sehen. Eine nähere Bestimmung zu בכילם scheinen die Worte zu enthalten, die an beiden Stellen von Langer 1 ihm

folgen, s. [2]). — [2]) An beiden Stellen von Langer 1 folgt dem Worte בכלם eine Gruppe, die nach *Corpus* Taf. XI[a]) in Z. 2 das Bild bietet: | ד̄תמש . . אלהנ | מנעי, in Z. 6 das Bild ד̄תמש . . .[b]) אלהנ | מנעי. Da sich keine Spur eines Trennungsstriches vor אלהן zeigt, so wird ו oder ד̄ vor ihm anzunehmen sein. Ich lese, da ד̄תמש ד̄אלהן nicht wahrscheinlich: ד̄תמש ואלהן מנעי „von (d. h. wohnhaft in) Tamass und Alhān Munʿā“ (über Alhān s. **32**). Wenn hier der Stamm genannt ist: „Bukailum Ḏū Tamass“, so ist damit zusammenzustellen „ihr Stamm Ḏū ʿAmurān“ und „ihr Stamm Bakīlum Teilstamm Ḏū ʿAmurān“ u. ä. (s. S. 353); man mag danach hier deuten: „Stamm Bukailum, Teilstamm Ḏū Tamass.“ — Von Bedeutung ist, dass der Stamm Muha’nifum, mit dem Bukailum hier zusammengestellt ist, in einer datierten Inschrift vorkommt, in der er vielleicht auch mit בכילם verbunden ist (s. unter Muha’nifum). — Besondere Bedeutung hat, dass durch die Nebeneinandernennung von בכלם und אלהן in Langer 1 die Notiz *Iklīl* X 4 (bei Müller, *Burgen* I 367 (33) n. 3) gestützt wird: „Alhān ibn Mālik zeugte den Bakīl major, Ṭumām, Ṣaiḥān[c]) und Anis, nach dem der Berg Anis d. i. Dhūrān benannt wird“. Müller bemerkt richtig dazu: „Dieser Stamm Bakīl wird hier gemeint, der nicht mit Bakīl von Hamdān verwechselt werden darf“. Nun erklärt sich die Fabelei Hamdānīs von den beiden Brüdern Alhān und Hamdān; er sagt *Iklīl* VIII (bei Müller, *Burgen* I 407 (73):

---

[a]) Leider ist der Abklatsch vor Herstellung der Foto verschmiert worden. Die Abbildung ZG 37 Taf. 1 scheint vor Vornahme dieser Manipulation hergestellt zu sein. Sie macht einen zuverlässigeren Eindruck als die des *Corpus*.

[b]) Nach vergleichenden Messungen können in Z. 2 auch 3, in Z. 6 auch 4 Zeichen fehlen. Ich nehme an, dass in Z. 6 die grössere Lücke dadurch entstanden ist, dass Zeile 6 der Zeile 5 gleich lang gemacht werden sollte. Es ist aber in jedem Falle nur ד̄תמש . . (.) אלהן anzunehmen. Ich lese ד̄תמש | ואלהן. Die Lücke ist vom *Corpus* in Z. 2 gar nicht beachtet und infolgedessen in Z. 6 unrichtig behandelt. Müller ergänzt Z. 2 nur einen Trennungsstrich, in Z. 6 ד̄ | נ.

[c]) Es ist sehr verlockend, diesen Namen in Verbindung zu bringen mit dem (Landgut?) Ṣaiḥān, das mit den beiden Geländen Ḥabrān und ʿAbar ʿAṯtar von der Sippe Hamdān der hašiditischen Sippe Zuʾd als Geschenk (zu Lehen?) gegeben wurde nach OM 15,1—3; das Land lag „im Chilāf . . . . . Chān“: die Ergänzung בחלץ ארץ אלהן liegt nahe. Dann ist eine neue Beziehung der Notiz Hamdānīs zu den Inschriften gewonnen.

„zu ihnen [den Schlössern Jemens] gehört auch Dāmigh, d. i. Ḍūrān, der Berg des Anis b. Alhān b Mālik b. Zaid b. Rabīʿat Auslāh . . . . . .; sein (wirklicher) Name ist Margabān[a]); das ist ein Berg, der Bakīl überragt; Alhān und Hamdān waren Brüder, Söhne des Mālik b. Zaid . . . es wohnen darauf verschiedene Sippen (*buṭūn*) von Ḥimjar, die dort Kulturen angelegt haben; darunter Nachkommen des Königs Ḏū Ḏaibān [? Ḏubjān?] b. Ḏū Marāṯid Alḥimjarī, dem die Schlösser in Albaun, ʿAmurān und Naǧr, gehörten". Man sieht: eine ungeheure Konfusion, entstanden daraus, dass die Gruppen Bakīl und Bukail zusammengeworfen waren. Zur Zeit Hamdānīs (und wohl schon lange vor ihm) war *bukail* von *bakīl* verdrängt worden: beide Gebiete, das nördliche im Balad Hamdān und das südliche am Ǧabal Anis, hiessen nun Bakīl-Land. Gaben sich zu Hamdānīs Zeit die Bewohner von Bakīl-Bukail wirklich für Nachkommen eines „Königs" (!) aus der Sippe Marṯad aus, so war diese Anlehnung an das Haus aus dem bekannten, mächtigen Stamme Bakīl gewiss ein Schwindel; doch muss die Möglichkeit zugegeben werden, dass die Bakīl-Sippe Marṯad sich bei oder nach Eroberung des Himjaren-Landes ein Stück in dem Bukail-Gebiete beibog. Dass die Hamdaniden Ländereien in dem eroberten Himjaren-Lande an die Grossen ihres Stammes (Ḥāšid) gaben, geht aus der Inschrift OM 15 hervor, die uns an einem weiteren Beispiele zeigt, wie die islamisch-arabische Tradition Gebietsnamen zu Personen machte, aus denen die Stammbäume geleimt wurden.

Chaulān חולן[1])

שעבןחולן Gl 1076 (= Wien 2), 18 f.[2])

ארץ חולן CIH 140 (= Gl 119), 5[3])

שבא וחילן Hal 535,11 f.[4])

רדמן וירשם וחולן CIH 220 (= Gl 204), 3[5])

[1]) In den wenigen Inschriften-Stellen, in denen Chaulān bisher nachgewiesen ist, darf nur an den südlichen der beiden Stämme Chaulān gedacht werden, die man gewöhnlich annimmt[b]), d. h.

[a]) Mittelpersische Form von np *Marzabān* „Markgraf"; der Name stammt aus der Zeit der persischen Besetzung und ist ein Beispiel, welche Spuren sie hinterlassen hat.

[b]) Die islamischen Darstellungen Jemens sind in der Annahme zweier Chaulān einstimmig (gegen meine Annahme *Jamānijāt* ZAss X 149). Hamdānī nennt in der *Ǧazīra*: 1. *chaulān ṣaʿda* 136,2 als Gebietsname, denn es ist von *naǧdījuhā* und *ahlu qaddihā* die Rede; zu diesem Chaulān gehört jedenfalls der *ʿurr chaulān* „Fels (Pik) von Chaulān", der vom Ǧabal Tuchlā aus bei klarem Wetter in Ent-

Das System der Upanishad's.

Theologie: I. Über die Erkennbarkeit des Brahman. — II. Das Suchen nach dem Brahman. — III. Symbolische Vorstellungen von Brahman. — IV. Das Brahman an sich. — V. Das Brahman und die Welt.
Kosmologie: VI. Brahman als Weltschöpfer. — VII. Brahman als Erhalter und Regierer. — VIII. Brahman als Weltvernichter. — IX. Die Nichtrealität der Welt. — X. Die Genesis des Sâñkhyasystems.
Psychologie: XI. Die höchste und die individuelle Seele. — XII. Die Organe der Seele. — XIII. Die Zustände der Seele.
Eschatologie: XIV. Die Seelenwanderung. — XV. Die Erlösung. — XVI. Die praktische Philosophie. — XVII. Rückblick auf die Upanishad's und ihre Lehren.

Erster Band, dritte Abteilung:

Die nachvedische Philosophie der Inder.

1908. Geh. 16 M.

Die Philosophie des epischen Zeitalters: I. Die literarischen Verhältnisse. — II. Ontologie und Theologie. — III. Kosmologie und Psychologie. — IV. Ethik und Eschatologie.
Der Buddhismus: I. Vorbemerkungen. — II. Buddha's Leben. — III. Dharma, die Lehre. — IV. Sañgha, die Gemeinde.
Die philosophischen Systeme: I. Die Cârvâka's oder Materialisten. — II. Die Bauddha's oder Buddhisten. — III. Die Ârhata's oder Jaina's. — IV. Die Lehre des Râmânuja. — V. Die Lehre des Pûrnaprajña. — VI. Die Lehre der Nakulîça-pâcupata's. — VII. Die Lehre der Çaiva's. — VIII. Die Lehre von der Wiedererkennung. — IX. Das Quecksilbersystem. — X. Das Vaiçeshikam des Kaṇâda. — XI. Der Nyâya des Gotama. — XII. Die Mîmâñsa des Jaimini. — XIII. Das grammatische System des Pâṇini. — XIV. Das Sâñkhyam des Kapila. — XV. Der Yoga des Patañjali. — XVI. Der Vedânta des Çañkara und Sudânanda.
Einiges über die Philosophie der Chinesen und Japaner: I. China. Vorbemerkungen. — II. Confucius und sein Wirken. — III. Lao-tse und das Tao-te-king. — IV. Einiges über die Fortentwicklung der chinesischen Philosophie. — V. Blick auf Japan.

Erste und zweite Abteilung des ersten Bandes in einen Band gebunden M. **18.**—, dritte Abteilung des ersten Bandes gebunden M. **18.**—.

Weitere Schriften von Paul Deussen.

Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina. (Bonn, Marcus, 1869.) Leipzig, F. A. Brockhaus. Geh. 1 M.

Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen, sowie zum Selbststudium zusammengestellt. Mit einer Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus. Leipzig, F. A. Brockhaus. Vierte Auflage 1907. 8. Geh. 5 M. Geb. 6 M.

Elements of Metaphysics: a Guide for Lectures, translated by C. M. Duff. London, Macmillan & Co., 1894. 6 s.

Les éléments de la métaphysique. Traduction du Dr. Ern. Nyssens, revue et approuvée par l'auteur. Paris, Perrin et Cie., 1899. 4 fr.

Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Kommentare des Çaṅkara über dieselben, als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çaṅkara aus. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883. Zweite Auflage 1906. 8. Geh. 12 M. Geb. 14 M.

Outline of the Vedanta System of Philosophy according to Shankara. Translated by J. H. Woods and C. B. Runkle. New York, The Grafton Press. 1903. $ 1 net.

Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmâṅsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Commentare des Çaṅkara. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1887. Geh. 18 M. Geb. 20 M.

Der kategorische Imperativ. Rede. Zweite Auflage. Kiel, Lipsius & Tischer, 1903. 50 Pf.

On the philosophy of the Vedânta in its relations to Occidental Metaphysics, an address delivered before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, the 25th February 1893. Bombay 1893. One Ana. Leipzig, F. A. Brockhaus. 10 Pf.

Zur Erinnerung an Gustav Glogau. Gedächtnisrede, gehalten an der Christian-Albrechts-Universität am 11. Mai 1895. Kiel, Lipsius & Tischer, 1895. 50 Pf.

Über die Notwendigkeit, beim mathematisch-naturwissenschaftlichen Doktorexamen die obligatorische Prüfung in der Philosophie beizubehalten. Kiel, Lipsius & Tischer, 1897. 50 Pf.

Jacob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie. Rede, gehalten (in kürzerer Fassung) zu Kiel am 8. Mai 1897. Kiel, Lipsius & Tischer, 1897. 50 Pf.

Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1897. Zweite Auflage 1905. Geh. 20 M. Geb. 22 M.

Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Mit einem Porträt und drei Briefen in Faksimile. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1901. Geh. 2 M. 50 Pf. Geb. 3 M. 50 Pf.

Discours de la Méthode pour bien étudier l'histoire de la philosophie et chercher la vérité dans les systèmes. Paris, Armand Colin, 1902.

Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1904. 1 M.

Erinnerungen an Indien. Mit einer Karte und sechzehn Abbildungen. Kiel u. Leipzig, Lipsius & Tischer, 1904. Geh. 5 M. Geb. 6 M.

Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam. Sanatsujâta-parvan — Bhagavadgîtâ — Mokshadharma — Anugîtâ. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauss aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1906. Geh. 22 M. Geb. 24 M. 50 Pf.

Outlines of Indian Philosophy, with an Appendix on the Philosophy of the Vedânta in its Relations to Occidental Metaphysics. Berlin, Karl Curtius, 1907. 2 M.

Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus. Zweite Auflage 1907. Geh. 3 M. Geb. 4 M.

---

an den südöstlich von Ṣanʿā sitzenden. Wenn in Gl 1076 (= Wien 1) davon die Rede ist, dass „ʿAmmīʾanas, Sippe Śanḥān, und ihr Stamm Chaulān“ an einem Kriege beteiligt waren für ihre Herren die Könige von Saba', so möchte man die Sitze dieses Stammes Chaulān, zu welchem die Sippe Śanḥān gehörte (sie hatte wohl darin die führende Stelle), zwischen Ma'rib und Ṣanʿā suchen: da war er ein wichtiger Faktor bei den Expansionsbestrebungen des Königreichs Saba' (vgl. [2])) in der Richtung auf Ḥimjar und zugleich ein wertvoller Bundesgenosse, wenn um die Hegemonie in Saba' gekämpft wurde. — [2]) Ich bin in [1]) dafür eingetreten, dass in Gl 1076 das südliche Chaulān gemeint ist; es ist aber wohl möglich, dass der Bundesgenosse im Kriege für die neu aufkommenden Hamdaniden im Norden dieser sass; wenn ein Mann der Sippe Śanhān als Führer der Chaulān erscheint, so wirkt es doch bedeutsam, dass auf der, freilich moderne Verhältnisse wiedergebenden Karte Kieperts von 1867 als Hauptort des Chaulān-Gebietes, das nördlich von Abū ʿArīš und angrenzend an das ʿAsīr-Gebiet eingetragen ist, ein Sinḥān erscheint[a]). — [3]) Bei dem elenden Zustande des Denkmals und da nichts davon vorliegt als eine Handkopie Glasers, ist die wichtige Stelle unsicher; nach der Foto der Glaserschen Kopie *Corpus* Taf. XXII scheint in Z. 4 f. von Ḥimjar, Radmān und Ḥaḍramōt in Verbindung mit dem Lande des Stammes Chaulān die Rede zu sein[b]), und zwar ist der Distrikt des Chaulān-Landes spezifiziert durch das

---

fernung von 7 Tagereisen gesehen wird 192,25; ein anderer Name desselben Gebietes ist *balad chaulān quḍāʿa* mit Ṣaʿda als Hauptstadt 113,23 ff; 2. *michlāf ḏū ǵura wachaulān* 107,20 ff., das Gebiet östlich von Ṣanʿā zwischen ihm und Maʾrib, genannt Chaulān Alʿālija und unter diesem Namen angeblich in der Tradition vorkommend. — Die (von Caetani II 1,320 übernommene) Notiz Sprengers (3,457 n. 1): „Nach den Genealogen waren die Chawlāniten ein Madhiğstamm“ stammt wohl aus gleicher Quelle wie WT 4,15 (Chaulān 4. Deszendent des Morra, eines Bruders des Madhiğ). Sie ist für die Chaulān, die sich i J. 10 bekehrten, nicht zu verwenden, denn sie bezieht sich ersichtlich auf die südlichen Chaulān. Die nördlichen haben wir wohl in dem Chaulān WT 9,20 zu suchen; doch ist die Anlehnung an Hamdān willkürlich, nicht weniger willkürlich die an Quḍāʿa bei Hamdānī (Quḍāʿa pendelt bequem zwischen ʿAdnān und Qaḥṭān hin und her).

[a]) Ich kann die Quelle dieser Karten-Eintragung nicht finden.

[b]) *Corpus* ergänzt בצ̄רם בין חמירם ורדמן ובין חצ̄רמת בח̄לף ישעב ארץ̄ חו̄לן; aber die Verbindung בח̄לף ושעב יארץ̄ חו̄לן ist unmöglich: bei dieser Ergänzung blieb der sachliche Unter-

vorhergehende בחלת, nach welchem eine Lücke von 4-6 Zeichen ist, so dass ich vorschlage: בחלף [|. . . |ב]ארץ „im Distrikte . . . . . im (gehörig zum) Lande Chaulān.“ Die Lokalisierung ist durch die Erwähnung von Ḥimjar und Ḥaḍramōt gegeben: es kann sich nur um die südlichen Chaulān handeln. — [4]) Der Raubzug (צבא), den die verbündeten Briganten Saba' und Chaulān gegen die Ritter von Ma'īn ausführten, fand statt in dem Kriege zwischen Ma'īn und Ragmatum; wenn im Anfange der Inschrift von Vorgängen weit im Norden die Rede ist (im Gebiet des Aussenpostens Dedān), so hindert das nicht, hier an Ereignisse zu denken, die sich in der Nähe des Mutterlandes abspielten. Saba' und Chaulān können aber auch sehr wohl den Überfall in weiter Entfernung von ihrem Gebiete zwischen Ṣan'ā und Ma'rib ausgeführt haben. — [5]) Der Text der Inschrift ist verdächtig; ist er richtig kopiert, so sind zwei Cruces vorhanden: 1. die Nennung von *ḏū chaulān* (Sippe! s. S. 245) neben *banū ghaimān* und die von *chaulān* als Sippe gleich darauf, 2. die Zusammenstellung „Radmān und Jarsum und Chaulān“ ohne irgendwelche Bezeichnung.

Da' דא[1])

כדת ודא Gl 618,12

Nisbe[2])

דאין CIH 92 (= Os 22),2

[1]) Über die einzige Stelle, wo Da', in Verbindung mit Kinda (?) vorkommt, s. unter Kiddat[1]). Die Umschreibung Dī' (bei Glaser *Dammbruch* 43) halte ich nicht für richtig. — [2]) Die Stellen, in denen man diese Nisbe vermuten könnte, s. S. 246, wo Da'jān als Sippenname angenommen ist; ist דאין zu einem Stamm דא zu stellen, so wird Da'ījān zu umschreiben sein.

Dahsum דהשם[1])

מכרב קתבן וכל ולדעם ואושן וכחד . . ד ודהשם ותבני Gl 1600

[1]) Dāhisum? Die Deutung des Namens als Stammname ist nicht sicher.

Ḏū 'Amurān דעמרן[1])

שעבהמו דעמרן CIH 73 (= Os 1), 2

שעבן בכלם רבען דעמרן CIH 95 (= Os 20), 5 f.

[1]) Es ist bereits S. 353 und von der seltsamen Erscheinung gehandelt worden, dass ein Stamm ein Mal als Stamm

---

schied swischen שעב und ארץ unempfunden. Dagegen ist die Ergänzung des שעב übersehen in Z. 9 f., wo zu lesen ist: ולשעדהמו רצו שעבהמו.

(שעב), ein anderes Mal, und zwar in dem gleichen Kreise, als Teilstamm eines bekannten Grossstammes bezeichnet wird. Die Anlehnung an einen Stadtnamen siehe auch bei den folgenden Namen mit D̲ū. Man mag einen feinen Klang des Selbstbewusstseins heraushören, wenn in Os 1 der Mart̲adite von seinem und seiner Brüder, der Banū Mart̲ad, Stamme D̲ū ʿAmurān spricht: er fühlt sich als Haupt eines שעב. Der arme Hörige, der Os 20 gestiftet, drückt sich korrekt aus: seine Erbherren, die Sippe Mart̲ad, haben den Stamm Bakīlum mit Einschränkung; es ist nur das „Viertel“ D̲ū ʿAmurān, das sie führen. Im allgemeinen wird am Anfang gegolten haben: ein Šaʿb — ein Qail (bezw. Condominium aus derselben Sippe); wurde ein Stamm zu umfangreich, so trat eine Spaltung ein, sei es, dass man sich gütlich auseinandersetzte, sei es, dass der Landesherr eingriff; die Kombinationen bei diesen Umwandlungen waren sehr mannigfaltig. — Nicht ohne Interesse ist, dass die islamische Tradition eine Sippe D̲ū ʿAmurān kennt (s. S. 319). Es lag am nächsten, auch ein in den Inschriften vorkommendes דֿעמרן als Sippe zu deuten: lag doch auch den Banū Mart̲adum nichts näher als sich so zu nennen; aber zu ihrer Zeit war das „דֿ“ ausser Mode; auch das ist eine Erklärung für die דֿ-Form des Stammnamens, die uns aber nicht verleiten darf, im alten Jemen den Wirrwarr anzunehmen, wie der Islam ihn züchtete: ein Durcheinandergehen von Sippe und Stamm. Höchstens das darf gesagt werden, dass in Jemen שעב im engeren Sinne nur „Edle“ umfasste, und dass es nicht selten vorgekommen sein mag, dass sämtliche Freie eines Stammgebietes sich als Abkömmlinge eines Ahnen fühlten; die Regel war es sicher nicht; in unserem Falle liegt in dem דֿעמרן „Die von ʿAmurān“ kein direkter Verwandtschaftshinweis. Damit ist nicht präjudiziert, dass es nicht einmal zu anderer Zeit und in anderem Kreise, etwa in der mit dem דֿ protzenden Periode des Verfalls, als Baron-Geschlecht auftritt.

D̲ū hagarān Ḥāzijum דֿהגרן חזים[1]

שעבהמו דֿהגרן ח]זים CIH 224 (= Gl 208), 3

[1]) Zum Allgemeinen s. [1]) zu D̲ū ʿAmurān S. 362. In der einzigen Stelle sagen die Stifter, Hörige der Sippe Bataʿ-Hamdān: „[durch die Hilfe ihres Herrn] Sachmān Juhaṣbiḥ Bataʿ und unter dem Schutze ihres Stammes D̲ū“ usw. Das „ihr“ lässt an die Herren der Stifter denken; ich glaube, dass die Sippe Bataʿ gemeint ist. Keinesfalls darf in Z. 1 die Sippe der Stifter mit בנו חמלן gefunden und dieses übersetzt werden: „Ḥumlānenses“. Zulässig ist אחמלן: dann benannten sich die Stifter (Hörige!) nach

dem Stamme Ḥumlān, und das שעבהמו ד̄ה׳ח׳ in Z. 3 mag gedeutet werden שעבהמו המלן רבען (תלתן) ד̄הגרן חוים mit Beziehung auf sie selbst, nicht auf ihre Herren.

D̲ū hagarān Nāʿiṭum ד̄הגרן נעטם[1]

שעבהמי ד̄הגרן נעטם CIH 290 (= Gl 862), 8. CIH 292 (= OM 19), 1. 3.[2]

[1]) Zu dem Allgemeinen s. [1]) zu D̲ū ʿAmurān S. . . . . Es ist auch hier der Vorgang so zu denken, dass eine Sippe sich als ihren „Stamm" einen Teilstamm zuschreibt. Nun ist in diesem Falle die Beschränkung nicht gerade ein Machtzeichen; denn die Bataʿ-Hamdān werden so allgemein als Herren des ganzen Stammes Ḥāšidum genannt, dass sie auch über alle Teilstämme und Städte herrschten; immerhin darf auch hier das שעבהמו ד̄ה׳ נ׳ angesehen werden als eine Verkürzung von שעבהמו חשדם רבען ד̄ה׳ נ׳. — [2]) In beiden Inschriften bezieht sich das המו auf die vorher genannten בנו המדן. In OM 19,1 ist das בנו המדן ו[שעבהמו nicht sicher.

D̲ū hagarān Ukāniṭ ד̄הגרן אכנט[1]

שעבן ד̄הגרן אכנט CIH 291 (= Gl 877), 2[2])

[1]) Zum Allgemeinen siehe [1]) zu D̲ū ʿAmuran S. . . . — [2]) In der Inschrift werden die Banū Hamdān genannt; steht der Stamm D̲ū h. U. zu ihnen in Beziehung, so ist als volle Form anzusetzen שעבן השדם רבען ד̄ה׳ א׳; die Nachbarschaft von Raida (s. D̲ū Raidat) lässt erwarten שעבן בכלם רבען ד̄ה׳ א׳; dann ist die Sippe Hamdān als feindlich eingreifend erwähnt.

D̲ū Madrum ד̄מדרם[1]

שעבן ד̄מדרם CIH 339 (= Gl 1230), 4. CIH 339 bis (= Gl 1233), 4 f.

[1]) Bei der Aufnahme von D̲ū Madrum ist angenommen, dass die Ergänzung der beiden Stellen zu שעבן ד̄מדרם, die Glaser und *Corpus* vornehmen, richtig ist; vgl. die Stadt Madrum in **69a** und das D̲ū ʿAmurān[1]) Ausgeführte.

D̲ū Raidat ד̄רידת[1]

שעבן בכלם רבען ד̄רידת CIH 282 (= Drake 4), 2[2]). Gl 424,2[3])

Nisbe

ארידן CIH 353 (= Acad 14), 14[4])

[1]) Zum Allgemeinen siehe [1]) zu D̲ū ʿAmurān S. . . . — [2]) s. Bakīlum[5]), — [3]) s. Bakīlum[6]) — [4]) Man mag אריד *arjūd* zum Stamme D̲ū Raidat stellen oder zum Namen der Stadt Raidat (s. Ausf. **69a**), von der der Stamm (Teilstamm) genannt ist; beachte אריד als Plural der Nisbe zu *raidat*; es könnte auch zu *raidān* gehören.

Faišān פישן[1])

אש]עבן פישן ובכלם CIH 126 (= Gl 105), 9

[1]) Die Annahme eines Stammes Faišān beruht einzig auf der Inschrift CIH 126, doch s. darüber [a]); der Hinweis des *Corpus* auf Z. 2 ist unzulässig, denn dort ist von Faušān (vgl. S. 251) die Rede (für dessen Änderung in Faišān wird auf Z. 4 verwiesen; in Z. 4 ist aber auf der Tafel von פישן nichts zu sehen, sondern nur פ ; , das die Restitution zu פישן machte) und diese Faušān sind als אדם bezeichnet, können also kein Stamm sein; die Worte עהרו פישן in Gl 904 (= Hal 51), 3 und Gl 926, 2 f. sind bisher nicht erklärt, ebenso wie das פישן in Hal 154,19[a]). Beachte, dass Gl 105 und Gl 904 inhaltlich und zeitlich sich nahe stehen. Gl 926 und Hal 154 (H) sind bustrophedon, also alt, gehören aber dem *h*-Kreise an.

Gauw גו[1])

כל אלאלת ושימהי ואמלך ואשעב שבא וגו Hal 485,13 f.

[1]) Die Deutung ist unsicher; mehrfach ist der Appellativ-Charakter des Wortes deutlich hervortretend; über die einzige Stelle, wo es neben Sabaʾ gestellt ist und wie dieses eine grosse Gruppe zu bezeichnen scheint, s. unter Sabaʾ. — Ausführlich behandelte das Wort גו Glaser *Altjemen. Nachr.* I 104—107, doch sind seine Darlegungen nicht überzeugend.

Ghaimān ע̄ימן[1])

שעבהמו ע̄ימן CIH 67 (= OM 2), 8. 22[2]).

[1]) Die Sicherstellung dieses Namens als Stammname durch das vorgegesetzte שעב ist von besonderer Wichtigkeit, denn dieser selbe Name war unzweifelhaft auch der einer Stadt (Stadtgebietes) (s. 69 a) und mit ד der einer Sippe (s. S. 256 f.) — [2]) Das המו bezieht sich entweder auf die Stifter, eine Hörigen-Sippe, oder auf die Sippe Ghaimān.

---

[a]) Glaser, *Altjem. Nachr.* I 98 f. übersetzt עהרן פ „die Gebieter der Wildnis, der Beduinengegenden“; ich gebe zu, dass פישן verdächtig ist, Gattungswort zu sein, aber die Zusammenstellung Gl 904 (Hal 51) חלל בהאי דימם ועהרי פישן ונוחת יארבען ואחישרה spricht für Namen. Dann mag es Gebietsname sein: „die Wackeren von Faišān“.

Gušamum גשמם[1])

שעבינהן גשמם ושדדם Gl 826,1

[1]) Von den Gušam (Ǧošem), die in Wüstenfelds Tabellen genannt sind, kommt hier kaum ein anderer in betracht als Gušam b. Ḥāšid b. Gušam b. Chaiwān b. Nauf b. Hamdān (9,15) oder dessen Grossvater Gušam. Die islamische Tradition scheint in diesem Kreise keinen Šaddād zu haben, wir sind aber auch nicht genötigt, aus der Zusammennennung Gušamum und Šaddādum eine Verwandtschaft zu schliessen.

[Hagar הגר][1])

Nisbe הגריתנהן Hal 167,1

[1]) Die Annahme des Stammes Hagar ist hypothetisch. Man denkt zunächst an eine der Städte, für die das Gattungswort הגר „Stadt" Eigenname geworden ist.

Hauzan הוזן[1])

(für ארץ הוזן) שהרתן וארצהוזן CIH 343 (= OM 12), 6 f.[2])

[1]) Die islamische Tradition scheint diese Hauzan (die Lokalisierung siehe in [2])) nicht zu kennen; sie hat nur 1) Hawāzin, 5. Deszendent von Baǧīla, also zur Chaṯʿam-Gruppe gehörig (WT 9, 17), 2) Hawāzin, 3. Deszendent von Quḍāʿa (WT 12, 21), 3) Hawāzin, 4. Deszendent von Qais ʿAilān (WT G 10): 1) und 2) im Norden Jemens, 3) im Ḥiǧāz. Doch ist unser Hauzan, dessen Name zur Zeit Hamdānīs lebte, eine wichtige Stütze zur Deutung jener Hawāzin: es sind die Gruppen, die zum Stamme Hauzan gehören, und mir scheint dadurch der südarabische Ursprung jener Gruppen gesichert, von denen eine sich völlig beduinisiert hat; es ist ein wertvolles Zeugnis für gewisse Vorgänge, dass sich die Erinnerung an den gemeinsamen Ursprung in dem Namen *hawāzin* d. h. Hauzan-Leute bei den versprengten Teilen erhalten hat. — Die Darstellung Sprengers (3,324) zeigt uns die Hawāzin der Zeit Mohammeds (über ihre Mitwirkung in der Schlacht bei Ḥunain s. Caetani 2,1, 152 ff.) als Inhaber des nördlichen Ǧabal ʿAsīr und des östlich und nordöstlich daran stossenden Gebietes Nach Wellhausen *Reste*[2]) 39 werden als am ʿUzzādienst beteiligt angeführt „der hintere Teil" der Hawāzin; gemeint ist das *ʿuǧz hawāzin*, über welches jetzt zu sehen ist Caetani 2, 1, 57 (§ 61 n. 3). — [2]) Da es sich um die Sippe Sumaiʿum handelt, Hörige der Bataʿiden, die sich Z. 14 ihrer Raubzüge in das Land der Ḥimjarum und der ʿArabān rühmen, so passt die Lokalisierung von Hauzan, die aus Hamdānī *Gaz* 105 gewonnen wird, ausgezeichnet; es heisst dort Z. 9—12: „Das Michlāf Ḥarāz wahauzan; es hat sieben Siebentel, nämlich [1] das Land ḥarāzisiertes Ḥarāz (بلاد حراز المستحرزة. vgl. العرب المستعربة). [2] Karār, nach dem das kararische Rind-

vieh benannt ist, [3] Ṣaʿfān, [4] Mašār, [5] Lahāb. [6] Muġaijiḥ, [7] Šibām; das alles ist im Namen *ḥarāz wahauzan* einbegriffen; das sind zwei Sippen (بطنان) von Alt-Ḥimjar (*alkubrā*), und zwar stammen sie von Alghauṯ b. Saʿd b. ʿAuf b. ʿAdīj".

Ḥabašat חבשת[1])

חבשת Gl 424,14. 17[2]). CIH 350 (= OM 9), 7[3])
חבשת וחמירם Gl 618,25 f.
מלך חבשתן Gl 1076 (= Wien 1), 11. 15. Gl 1082 (= Wien 2), 10. Gl 830,8 f. 13. Gl 870,3

ארץ חבשת HGh 8

Nisbe

אחבשן Gl 1076 (= Wien 1), 12. Gl 830,10. HGh 8[4])

[1]) Die Lokalisierung des Stammes (Volkes) Ḥabašat hat davon auszugehen, dass der Name unzweifelhaft identisch ist mit dem *ḥabašat* der islamischen Literatur (ملك الحبشة, بلاد الحبشة), d. h. es ist der Name des Volkes, das die Jemen gegenüberliegende Küste Afrikas bewohnte. Die Zeugnisse über beständigen Verkehr zwischen Jemen und dieser Küste schon in alter Zeit sind so zahlreich, dass man von vornherein annehmen muss, es haben sich Kolonien von Jemenern in Abessinien, solche von Abessiniern in Jemen befunden. In der Tat kennen wir sabäische Inschriften, die in Axum und andern Orten Abessiniens gefunden sind. Dass es keine „abessinischen" in Jemen gibt, liegt einfach daran, dass die Jemener erst den Abessiniern die Kultur und die Schrift brachten. Die Frage nach den Gebieten, die von Abessiniern in Jemen besetzt worden sind (abgesehen von den grossen kriegerischen Invasionen, die S. 44,47 und 162 f. behandelt sind), kann hier nicht erörtert werden. Die Zusammenstellung der Inschriftenstellen oben mag einiges Licht darauf werfen. Kurz erwähnt sei nur die Stellung der Ḥabašat in der Inschrift von Ḥiṣn Ghurāb und ihrer Zeit. Ich übersetze: „N. N u. N. N. usw. setzten diese Inschrift auf der Felsenburg Māwijat, als sie sie hergerichtet, nämlich ihre Mauern usw., als sie sich darin befestigt, als sie aus dem Lande der Ḥabašat zurückgekommen (ausgezogen) waren; es hatten nämlich die Ḥabašiten den Raub im Lande der Ḥimjarum listig ausgeführt, als sie den König der Ḥimjarum und seine Qaile, die Ḥimjariten und die Arḥabiten, getötet hatten; Datum. Ḏūḥiggat des Jahres 640 [= 525]". Der getötete König ist Ḏū Nuwās; seine obersten Beamten (Qaile) sind Ḥimjariten und Arḥabiten, d. h. es wurden zugleich die Oberbeamten im Lande Ḥimjar und in der Nordhälfte des Reiches beseitigt. Die Barone, die sich hier mit ihren Leuten befestigen,

sind bei diesen Ereignissen geflohen, was sie hier mit einem milden „sind entwichen, ausgezogen“ darstellen, und zwar aus dem „Lande der Ḥabašat“, d. h. entweder aus dem gesamten von den Ḥabašat annektierten Gebiete, oder, was wahrscheinlicher, aus dem, auch schon vor der abessinischen Invasion, als ארץ̄ חבשת bekannten Gebiete; wir haben uns dann vorzustellen, und das ist naheliegend, dass die Ḥabašat zu allen Zeiten, wenigstens seit der ersten Invasion um 300 (s. S. 44) feste Ansiedlungen in Jemen hatten, etwa abessinische Enclaven; aus solcher Ansiedlung, in welcher auch Jemener wohnten, waren diese nun geflohen, weil sie das Schlimmste zu erwarten hatten, wenn sie sich nicht aus dem Staube machten. Wie lange sie sich in der Burg Māwijat (Ḥiṣn Ghurāb) gehalten haben, weiss man nicht. — Zu erwähnen ist, dass wir aus einer Zeit, die etwa fünf Jahrhunderte vor dem Ereignisse von Ḥiṣn Ghurāb liegt, das Zeugnis einer abessinischen Kolonie in Jemen haben, die „im Chilāf (Distrikt) Sahurat“ lokalisiert ist (s. unter Hauzan). — Es ist nicht ohne Bedeutung, dass nie von שעבן חבשת oder ח̄משן חבשת oder ח̄מש מלן חבשתן die Rede ist; beachte aber das ומצר אחבשן nach dem König Gl 1076 (= Wien 1), 12; ähnlich Ḥaḍramōt. — Die Zusammenstellung der Ḥabašat mit den ʾΑβασηνοι OM S. 40 hat Mordtmann ZG 44,177 zurückgenommen. — Der Islam drängte die Abessinier aus Jemen heraus und machte selbst Vorstösse in das afrikanische Küstenland (der bedeutendste ist wohl der des Mohammed Grandsch um 1540, dessen Gründung sich freilich nicht lange hielt). Zu den jemenisch-afrikanischen Beziehungen siehe auch die Bemerkungen *Revue du Monde Musulman* 1908, 92 f. — [2]) Übersetzung der ganzen Inschrift Gl 424 s. S. 150 f.[a]); die Ḥabašat hatten sich danach zu einem Putsch der Himjaren unter ihrem angestammten Baron von Raidān gegen die Usurpatoren, die Könige von Saba' und Ḏū Raidān, heranziehen lassen; sie mussten mit den Bundesgenossen zu Kreuze kriechen (Z. 19). — [3]) Auch in OM 9 sind die Ḥabašat mit den Ḥimjar zusammen im Aufstand gegen die Könige (Hamdaniden); zu den koalierten Rebellen gehört auch Barqān. — [4]) Wenn in HGh 8 die Ḥabašat als Feinde der Ḥimjar auftreten und ihren König erschlagen, so bedenke man, dass zwischen den gemeinsamen Putschen und dieser Feindschaft mehrere Jahrhunderte liegen, und dass die Ḥabašat sich wohl mit einem unterdrückten Ḥimjar gegen den Usurpator verbanden, aber ein selbständiges Ḥimjar mit eigenem König nicht

---

[a]) S. 151 med. ist „[die Parteigänger des Ḥabšat]“ zu streichen. — Aus Gl 424,13 f. 17 ist Šamir Ḏū Raidān als „Baron von Raidān“ in der Sippenliste S. 292 f. unter Raidān nachzutragen.

leiden mochten. — Die arabisch-islamische Tradition kennt in Jemen zur Zeit Mohammeds eine Volksgruppe unter dem Namen *al'aḥābīš*. Ihr Saijid, der sich als Unterhändler zum Propheten nach Alḥudaibija begab, war Alḥulais b. ʿAlqama (oder b. Zabbān), einer von den Balḥāriṯ b. ʿAbdmanāt b. Kināna (Tab 1,1538). Dass diese den Mekkanern verbündeten Stämme geheime Sympathien für den Propheten hatten, ist wahrscheinlich (Caetani 1,714 2, 1,395). Der Name lässt an einen Mischmasch denken: arabisierte Ḥabaš-Leute, verbunden durch die Erinnerung gemeinsamer Abstammung. Diese *aubāš* schliessen sich gern an, wo auf Beute zu hoffen ist: so gingen sie mit dem Huḏailiten Liḥjān (s. Tab 1,500); oft nahmen sie an den Unternehmungen der Mekkaner teil. Die Form *aḥābīš* ist ein Plural des Plurals *uḥbūš*; dieser selbst unterscheidet sich in der bekannten Weise von *ḥabaša*: *aḥābīš* sind die Individuen, die zur Ḥabaš-Gruppe gehören. Es scheint, dass sie meist einen Mann aus arabischem Blut als Führer hatten. Dass es anderswo als in der Nähe von Mekka solche Ḥabašiten-Gruppen gegeben habe, scheint nicht berichtet zu sein. Denkbar ist es sehr wohl.

Ḥaḍramōt חצרמות, חצרמת[1])

חצרמת CIH 140 (= Gl 119), 5 מלך חצרמות CIH 155 (= Gl 138), 3[2]). CIH 334 (= Gl 825), 4[3]). Gl 830, 14[4]). Gl 1076 (= Wien 1), 16[4]). Gl 1082 (= Wien 2), 15[4])

מצרתהו חצרמות CIH 334 (= Gl 825,4)[5])

חמירם וחצרמות CIH 332 (= Gl 869), 3[6]). Gl 554, 65. 70 f.[7])

בעלית יבחצרמות CIH 126 (= Gl 105), 5[8])

[1]) Die Aufnahme dieses Namens unter die Stämme geschieht mit Vorbehalt. Ḥaḍramōt hat nie das sichere Zeichen des Stammnamens, das ׳שען, vor sich, ebenso wie חמירם und ׳שבא. Das ist höchst beachtenswert: die drei Namen sind viel mehr Staatsnamen als Volksnamen, wie sich das auch in gewissen Verbindungen ausspricht: ארין חמירם (nicht ארצן), ׳אשעב שבא וגו. Damit wird nicht bestritten, dass diese Namen in der ältesten Zeit als Volksnamen gebraucht worden sind. In der Zeit, in der die Entwicklung zu grossen Einheiten stattgefunden hat, sind Ḥaḍramōt, Ḥimjar und Saba' nicht Völker, sondern Reiche, die von Völkern (אשעב) gebildet werden (vgl. unter Ḥimjar S. 374 f.). Dagegen tritt bei allen dreien eine Bezeichnung auf, die das Militaristische der südarabischen Staatsordnung kennzeichnet: חמש, denn es ist kein Zweifel, dass, wie wir auch das Wort lesen und

ableiten, es in der Regel die Bedeutung „Heerhaufen“, „Armee“ hat. Diese Armeen sind Instrumente des **Königs**: vgl חמש מלך חמשיהו שבא והמירם, חצרמות. Die Entwicklung verlief dann weiter so, dass aus der „Armee des Königs von Saba’“ usw. „die Armee Saba’“ usw. wurde, und so finden wir חמשנהן שבא והמירם. Dass nie von dem חמשן חצרמות die Rede ist, ist sicher ein Zufall; wir können es jeden Tag bei Neufunden erwarten. — [2]) Die Restitution des *Corpus* darf als richtig angesehen werden; zu der ausführlichen Fassung חמשיהמו חמש מלך שבא וחמש מ' ח' siehe unter [1]). — [3]) Wäre nicht durch CIH 155 (= Gl 138) das חמש מלך ח' und durch die Analogie von Ḥimjar und Saba’ die Möglichkeit eines חמשן חצרמות gesichert, so würden wir das מלך חצרמות ומצרתהו ח' gleich einem מ' ח' וחמשהו ח' setzen. Es läge dann eine Besonderheit des Reiches Ḥaḍramōt vor, das durch seine andern wirtschaftlichen Bedingungen zu andern sozialen Gliederungen gelangt war und an diesen vermutlich auch festhielt, nachdem es dem Grossreiche Saba’-Raidān angegliedert worden. Aber wir finden auch מצר המירם CIH 353 (= Acad 14), 7[a]), wo doch in der Regel von חמשן חמירם die Rede ist. Nur sind zwei Momente zu beachten: 1. מצר ist ersichtlich stat. constr., מצרתהו ח' dagegen entspricht einem מצרתן ח' (מצרן); jenes deuten wir „die Führer (Generale) der Ḥimjaren“, dieses „sein Heer Ḥaḍramōt“; 2. die Denkmäler mit מצרתהו und מצר liegen um ca. 300 Jahre auseinander, da ändern sich Terminologien in der Verwaltung, zumal wenn gewaltige politische Umwälzungen erfolgt sind[b]). — [4]) Die drei Stellen gehören der so-

---

[a]) Ich halte diese Ergänzung für unbedenklich Die Situation denke ich mir so: die Stifter aus der Sippe Maš‘arān sind Parteigänger der Sippe Bata‘-Hamdān, die immer von neuem versucht, die durch ‘Alhān Nahfān und seine Söhne gewonnene Herrscherstellung wiederzuerlangen. Der Putsch, von dem Acad 14 erzählt, ist gegen die Ḥimjaren, in Wirklichkeit gegen die beiden Könige von Saba’-Raidān, Jāsir Juhan‘im und seinen Sohn Šamir Juhar‘iš gerichtet Aber jene sind auf dem Plan: die Könige und die מצר von Ḥimjar unterstützen die in der Stadt Ḍahr belagerten Ḥimjaren. Am Schluss rühmen sich die Stifter, auch den Raiditen (Bakiliten und Parteigängern der Könige) viel Schaden getan zu haben.

[b]) Die Philologen pflegen an der aus einem Denkmal gewonnenen Bedeutung zu kleben und sie ohne weiteres auch bei allen andern anzusetzen, ohne auf Verschiedenheit der Zeit und Verhältnisse Rücksicht zu nehmen.

genannten Vertragsinschrift an; vgl. S. 145. — [5]) S. das in [3]) Ausgeführte. — [6]) Mit vorhergehendem אש[עב; ich ergänze „mit seiner Hilfe במקימתהו), als er besiegte die Stämme von Ḥimjar und Ḥaḍramōt im Lande des Stammes ....“. — [7]) Dass in der Inschrift des Šaraḥbi'il Jaʿfur vom J. 450 Ḥimjar und Ḥaḍramōt aufgeboten werden und das Menschenmaterial zur Arbeit am Damme von Ma'rib liefern, bedeutet, dass damals diese Gruppen die Stütze des Reiches bildeten. Das Volk Saba' war so gut wie verschwunden: das Becken des W. Ḏānā, d. h. das Gebiet von Marjab, war von Beduinen überschwemmt, die zu Kulturarbeiten nicht zu brauchen waren; das „Jamanāt“ im Titel des Königs ist wertloses Prunkwerk: die, die es wahrscheinlich vorstellen soll, die Qatabaner, waren längst in Ḥimjar und in Ḥaḍramōt aufgegangen. — [8]) Die Lesung und Deutung ist unsicher; ist bei עלית an العالية als das innere Hochland zu denken, so ist hier auch חצֿרמות deutlich Landesname. — A l l g e m e i n e s. In Ergänzung von Ausführung **16** und in Vorausnahme des über die Stellung Arabiens im Islam zu Sagenden bemerke ich Folgendes. Zwei Gebiete Arabiens üben im Islam Wirkung in weitere Ferne, Mekka und Ḥaḍramōt, jenes als Mittelpunkt, der den ihm periodisch Zuströmenden für sich und ihre Gesellungen Anregungen vermittelt, dieses als Exporteur von Menschen, die das heimische Wesen, oft schon gemischt mit dem Wesen anderer Gruppen, den östlicheren Völkern zuführen. In Ḥaḍramōt lag vor dem Islam das Hauptemporion Südarabiens Κανη (Ḥiṣn Ghurāb), über das der lebhafte Verkehr mit Indien ging. Importierte man (und das tat man in grossem Massstabe), so musste man auch exportieren: da blieb mancher Ḥaḍramōter in dem fernen Indien hängen[a]). Zur Betriebsamkeit der Ḥaḍārima, die überallhin wandern und sich

---

[a]) S n o u c k H u r g r o n j e nimmt in „*L'Arabie et les Indes Néerlandaises*“ (R e v u e d e l'H i s t o i r e d e s R e l i g i o n s 1908) an, dass Araber auf die Inseln des Malaiischen Archipels nur über Indien gekommen seien, und dass eine arabische Einwanderung nicht vor dem dreizehnten Jahrhundert stattgefunden habe und bringt schwerwiegende Argumente bei. Mir scheint, dass aus dem Schweigen der Quellen und aus der Tradition der Malaien zwingende Schlüsse nicht zu ziehen sind. Bei dem Expansionsdrange in den ersten Jahrhunderten des Islams und bei der alten Übung in der Seeverbindung der arabischen Südküste mit Indien und dem sich daran schliessenden Gebiete, sind arabische Muslime gewiss schon lange vor dem dreizehnten Jahrhundert auf die Inseln gekommen. Zuzugeben ist, dass die uns bekannte, ziemlich junge Immigration keine Fortsetzung älterer Beziehungen bildet

den Verhältnissen anpassen, beachte den Alʿalā Ibn Alḥaḍramī, den Mohammed im Jahre 8 mit einem Schreiben an Almundir b. Sāwa in Baḥrain sandte (Caetani 2, 1, 195).

[Ḥanak חנך[1]]

Nisbe חנכיתן Hal 167,2.[2]). 682,1 f. אחנכן Miles 1,6

[1]) Die Annahme des Stammes ist hypothetisch; doch ist die Gleichstellung des חנך mit dem Αγχ[ιται des Ptolemäus in hohem Grade wahrscheinlich[a]); man erwartetet ja nach bekannten Analogien der griechischen Form in einer jemenischen zu begegnen. Weniger ansprechend ist die Zusammenstellung mit الحنكتان *Gaz* 197 (OM S. 11); denn die Nisbe sucht in erster Linie Stammnamen. — [2]) Die Ergänzung חנכי[ת]ן ist sicher; es ist zu lesen: בנת דכשד ח'; die Dame aus der Sippe Kašad ist wahrscheinlich eine der beiden Hagariterinnen von Z. 1.

[Ḥanan חנן[1])]

Nisbe	
	אחננן Bibl Nat 14,2[3]). OM
חננין OM Ant 17,7[2])	1,2[4])

[1]) Die Ansetzung des Stammes חנן ist hypothetisch; die Nisbe, die bisher allein vorliegt, kann auch zu einem Ortsnamen gehören. Nicht möchte ich aber die בני חנן CIH III (= Gl 90), 2 (s. S. 265) hierher ziehen; Nisben von Sippennamen sind in der Regel nicht anzunehmen, und die Inschrift gehört in die sabäische Frühzeit. — [2]) Über die Zeit des כרבעתת ח' in der unvollkommen erhaltenen Inschrift lässt sich nicht mehr sagen, als dass er in die Zeit von Söhnen eines Jarīm Aiman, Königs von Sabaʾ (Nicht-Hamdaniden! s. S. 139 f.) gehört. — [3]) Das dem אחננן vorhergehende אימם ist ersichtlich der Name der Sippe, die aus Gl 1081 (= Wien 3), 10 bekannt ist (s. S. 310). — [4]) Die Nisbe kann nur zu בני אושאל gehören, wenn die Ergänzung ארם vor diesem richtig ist, weil mit dem zweiten ארם eine zweite Apposition folgt, s jedoch Ausf. **55.**

---

[a]) Diese Vermutung Halévys „scheint nach Sprengers Auseinandersetzung (A. G. A. 390) wieder zweifelhaft. Dafür würde sprechen, dass Miles 1 die Weihenden sich Verbündete des Königs von Sabaʾ nennen, womit das ארם מלכן unserer Inschrift [OM 1] synonym ist“ (OM S. 11). Aber ארם ist nicht = „Verbündeter“, und dass Ptolemäus die Αγχιται neben den Σαβαιοι nennt, bietet keinen Anhalt für Konstruktion von Beziehungen zwischen אחנכן und מלך שבא in einer Inschrift.

[Ḥašar חשר][1]

Nisbe אחשרן Hal 51,4[2]

[1]) Die Annahme des Stammes חשר ist hypothetisch. — [2]) Die Ḥašariten sind hier mit andern Gruppen und dem König von Saba' zusammen die gesetzgebenden Faktoren des Reiches.

Ḥāšidum חשדם[1])

שעבן חשדם OM 9,1. שעבהמו חשדם OM 7.7. 8,21. CIH 2 (= Gl 16 = Louvre 10), 17. 160 (= Gl 144), 10. 172 (= Gl 156), 4. 190 (?). 289 (= Gl 267), 23. 306 (= Gl 863), 7. 350 (= OM 9), 16. Mars 2,13 f. Gl 826,3. 861,5. Prid 4,6.

Nisbe

אחשדן OM 15,2 5

[1]) Aus der Frühzeit dieses Stammes haben wir keine Nachrichten. Er scheint erst hervorzutreten. als eine aus dem Süden (Ḥimjar) eingewanderte Sippe die Herrschaft an sich reisst und durch ihre unleugbaren militärischen und politischen Fähigkeiten dem Stamm eine zeitweilige Vormachtstellung und den Hauptfamilien von Ḥāšidum durch die Leitung von Raubzügen bedeutenden Gewinn verschafft[a]). Diese Sippe, die Hamdān oder richtiger die Bata', ist immer hinter den Kulissen, wenn mit Sieg und reicher Beute geprahlt wird. wird auch gelegentlich nebenbei erwähnt, wie in OM 9, 11, wo die Sippe Hamdān dem Führer von Ḥāšidum in einem Zuge gegen Ḥimjarum Pferde geliefert hat. — Über die Sitze von Ḥāšid sagt Hamdānī *Gaz* 112,19—113,2: „Das Land der Ḥāšid fängt an mit Lā'a, das sich westlich Ṣan'ā nach Süden zieht; der südliche der beiden Berge von Lā'a liegt zwischen Ṣan'ā und Surdud und ist bekannt als Ǧabal Aknāf und als Ǧabal Al'ahzam; darauf wohnen die Tais, Nuḍār, Almā'iz, Šāhiḍ und Albāqir; mit diesen Stämmen berühren sich Ḥimjar und Hamdān in der Abstammung; die Herren des Berges. aus der Sippe Buhr, gehören zu den Nachkommen von Ḏū Chalīl von Ḥimjar der Hauptort dieses Berges. Almadira, und das Wādī Bakīl, haben Verkehr mit Lā'a und mit Surdud[b]); in Lā'a liegt der Ǧabal Ǧurābā. und zwar im tiefsten Teile, gehörig den 'Akk, und das ist der Anfang des Landes der 'Akk in diesem Striche, und er (der Berg) hängt durch das Land der 'Akk zusammen mit

[a]) Diese Konstruktion beruht auf der arabischen Annahme, dass Alhān und Hamdān Brüder sind; siehe dagegen das unter Bukailum Ausgeführte (S. 359 f.).

[b]) Die Worte. die hier folgen لأعشب بن قدم fehlen in Ms E; sie sind nicht unterzubringen.

Alfāšiq und Almanṣūl und Almidhāqa; und diese Orte sind ein Winkel (Keil), der von der Tihāma aus sich zwischen die Sarāt-Berge der Hamdān und Ḥimjar einschiebt". Es ist zu dieser Darstellung zu bemerken, dass in der vorislamischen Zeit der Stamm Ḥāšid sicher nördlicher und östlicher gesessen hat: die Inschriften der Bata'-Hamdān, die längere Zeit in Ḥāšid führend waren, stammen aus der Gegend von Ḥadaqān und Rijām nördlich und nordöstlich von Ṣan'ā. Auch in der neueren Zeit ist Ḥāšid immer in den Norden von Ṣan'ā verlegt worden (vgl. Ritter 12,714. Niebuhr, Arab. 258 ff.): das „Land der Stämme" (*bilād elqabā'il*), das dort liegt, heisst auch „das Land von Haschid und Bekil". Zu den grösseren Volksgruppen dort gehört nach Niebuhr S. 259 auch der „Stamm" Hamdan. Das ist eine nicht allzu seltene Verschiebung: ursprünglich war Hamdān gewiss Personenname; dann wurde er Sippenname; nach der Sippe wurde das von ihr beherrschte Gebiet genannt, und endlich nach diesem Gebiete der es bewohnende Stamm.

Ḥimjarum חמירם [1])

חמירם OM 9,2

מלך חמירם HGh 9 [2])

ארץ חמירם CIH 155 (= Gl 138), 2. OM 9,3. HGh 9

ארץ חמירם ורדמן CIH 140 (= Gl 119), 4 [3])

בארץ חמירם וברהמתם CIH 289 (= Gl 267), 16

חמירם וחצרמות CIH 332 (= Gl 869), 3 f. 554,65.70 f.

דרידן וחמירם CIH 289 (= Gl 267), 17. Gl 424,17

חמשנהן שבא וחמירם CIH 347 (= OM 5), 5

חמשיהו שבא וחמירם CIH 334 (= Gl 825), 3

חבשת וחמירם Gl 618,25 f.

בדר אלו ולמד וחמירם Gl 618,34 f.

Nisbe

אחמרן CIH 155 (= Gl 138), 2. CIH 353 (= Acad 14), 5.

אחמרן וארחבן HGh 9

[1]) Der Stamm Ḥimjar tritt erst spät in Erscheinung. Die Denkmäler vermelden nichts von „Königen" dieses Gebietes im Südwesten Jemens[a]), das wohl das fruchtbarste und reichste genannt werden darf, und das bei Herstellung der Autonomie eine ausserordentliche Entwicklung erfahren wird. Ex silentio non concluditur, und das Fehlen von Urkunden über die älteste Zeit gibt uns kein Recht zu der Behauptung, Ḥimjar sei stets ein unselbständiges Land gewesen. Es darf aber nicht unbeachtet

[a]) Über den מלך חמירם in der Inschrift von Ḥiṣn Ghurāb s. [2]).

bleiben, dass ein Teil des Gebietes das heisse, ungesunde Küstenland ist, und dass das Hügelland, das den Rest bis zur Grenze von Qatabān im Osten und von Hamdān im Norden ausmachte. kaum eine besonders tatkräftige Bevölkerung besass. Von zwei Seiten war das Land in Gefahr der Invasion: von Westen drohte beständig Überflutung durch die Abessinier (das Himjarenmeer, das schon früh zur Ερυθρα Θαλασσα wurde[a]), war eher eine Brücke denn eine Scheidewand zwischen Jemen und Afrika), im Norden und Nordosten grenzte das Gebiet von Bakīl und Ḥāšid an, das politisch den Kern des Reiches Saba' bildete. Nach den Berichten der Denkmäler möchte man annehmen, dass es nur einen einzigen bedeutenden Territorialherrn im Lande Himjar gegeben hat. den Fürsten von Raidān aus einer Sippe, deren alter Name uns nicht erhalten ist, weil er eben dem „Baron von Raidān" im Munde des Volkes wich. Die schon S. 144 ausgesprochene Vermutung, dass der Name Dū Raidān auch als Gebietsname verwandt worden ist, erhält dadurch eine Bestätigung, dass Namen mit *ḏū* als Stammnamen gesichert sind (siehe Ḏū 'Amurān u. a. S. 362 ff.), und dass Stammname und Gebietsname ineinander übergehen. In unserm Falle wird Ḏū Raidān den Namen des Volkes, Ḥimjarum, kaum verdrängt haben, auch nicht den Landesnamen Ḥimjarum oder Arḍ Ḥimjarum, wohl aber mag Ḏū Raidān für den engeren Bezirk des Territorialherren verwandt worden sein. Wenn wir aus den Urkunden den Eindruck gewinnen, dass mit der Besiegung des Ḏū Raidān das Schicksal des Stammes Ḥimjar und seines Landes besiegelt ist, so dürfen wir ohne Gewalt schliessen, dass dieser Ḏū Raidān tatsächlich das war, was in anderen Stammesgebieten „König" heisst. Wie sich verfassungsrechtlich die Geschicke des Landes gestalteten, wissen wir nicht. Wir können nur vermuten, dass Ḥimjar dem Reiche Saba' tributpflichtig wurde unter Wahrung gewisser Sonderrechte; jedenfalls musste es Heeresfolge leisten, denn dem König Šā'irum Autar werden ausdrücklich „seine beiden Heervölker Saba' und Ḥimjarum" beigelegt (s. S. 370). Dass die Himjaren sich gegen die Neuordnung wehrten und sich erhoben, ist schon S. 146 vermutet;

---

[a]) Es ist kaum ein Zweifel. dass der Name des Volkes auf „rot" zurückgeht: die Himjaren waren die *ḥumr* im Gegensatz zu den *sūd* Afrikas. Wie aus diesem *ḥumr* das 'Ομηριται sich entwickelte, und wie aus dessen jemenischer Urform das *ḥimjar* der islamischen Tradition entsprang, wird sich nicht mehr nachweisen lassen. Die Gewässer an der Himjaren-Küste hiessen „das Meer der Ḥumr (Roten)", und daraus wurde „das Rote Meer", dessen Name sich auf das Ganze zwischen Arabien und Afrika ausdehnte, weil die Homeriten-Küste der alten Länderkunde das allein oder doch am besten Bekannte war.

wir lesen von einem Kriege, „der war zwischen den beiden Heervölkern Saba' und Ḥimjarum". Zu beachten ist, dass in den Urkunden nie von שעבן חמירם „der Stamm Himjarum" die Rede ist, dagegen lesen wir: „die Stämme von Ḥimjarum und von Ḥaḍramōt". Wir schliessen daraus, dass die Bevölkerung des Landes sich nicht als ein einheitliches Volk fühlte, sondern in Stämme (Völker) zerfiel. Das hindert nicht, dass schon vor der sabäischen Eroberung Ḥimjar eine politische Einheit bildete; für die sabäischen Herren war Ḥimjar sicher ein Vasallenland oder eine Provinz. — [2]) In Ausf. **18a** ist „Ḥimjar" nachzutragen; namentlich kennen wir bisher keinen König; beachte die Rückbildung, die dem Entwickelungsgesetze entspricht: Ḥimjar als Reich der Sippe Raidān selbständig — aufgesogen durch die mächtigen Sabäer bildet es einen Teil des Grossreiches Saba'-Raidān-Jamanāt (Qatabān)-Ḥaḍramōt — nach dessen Zerfall wieder selbständig; lange kann es „Könige von Ḥimjar" nicht gegeben haben, höchstens von 480—525; die Möglichkeiten sind auch zu beachten: 1. dass die Setzer von Ḥiṣn Ghurāb „König von Ḥimjar" im Sinne des Prunktitels „König von S., Ḏū R., J. und Ḥ." brauchten, 2. dass es unter dem Grosskönig Kleinkönige gab, wie ja auch diese Verfallzeit mit anderen Verfallzeiten die Sucht nach hohen Titeln teilt. — Im Islam ist „König vom Himjar" Titel der kleinen Könige, denen die sasanidischen Gouverneure diese Eitelkeit gelassen hatten. So kommt i. J. 9 Mālik Arrahāwī zu Mohammed als Gesandter des Zur'a Ḏū Jazan und anderer Könige von Himjar, die bei der Spezialisierung freilich *qail* genannt werden (die Stellen siehe Caetani 2, 1, 281 ff.). Es scheint, dass für die grosse Masse der Muslime Südarabien sich nur in die beiden grossen Gebiete teilte: Ḥimjar und Ḥaḍramōt. — [3]) Lesung und Deutung des nur in einer flüchtigen Kopie Glasers vorliegenden Denkmals sind unsicher.

Ḥumlān חמלן[1])

חמלן CIH 155 (= Gl 138), 5[2]). CIH 195 (= Gl 179)[3]).

שעבן חמלן CIH 324 (= Gl 825), 8. 11[4])

שעבן שמעי הלתן דחמלן[5]) CIH 187 (= Gl 171). 2 f. CIH 243 (= Gl 222)

Nisbe

אחמלן CIH 180 (= Gl 164), 2[6])

[1]) Ḥumlān tritt erst in einer Zeit auf, wo ganz Jemen in die drei grossen Gruppen Saba', Ḥimjar und Ḥaḍramōt geteilt ist. Dass es zum Gebiete der Gruppe Saba' gehört, möchte man daraus schliessen, dass sämtliche Inschriften, in denen Ḥumlān erwähnt wird, aus Ḥāz im „Beled Hamdān" ca 60 km NW Ṣan'ā stammen, ausser Gl 825, die aus dem oberen Ǧōf ist. Wir dürfen

den Stamm Ḥumlān in der Gegend von Ḥāz lokalisieren. — Ḥumlān betätigte sich politisch und nahm an den Kämpfen zwischen der altsabäischen Dynastie und der Emporkömmlings-Sippe Bataʿ-Hamdān teil. Die Stellungnahme ist nicht überall deutlich zu erkennen; sie kann geschwankt haben. Ein wichtiges Moment geist, dass CIH 187 (= Gl 171) stiftet ist von Leuten der Sippe Bataʿ, die sich „Qaile von Samʿā. Drittel (Teilstamm) von Ḥumlān" nennen; vgl. jedoch [2]). — Zu dem בני ח[מלן des *Corpus* CIH 224 (= Gl 208), 1 siehe das unter Dū hagarān Ḥāzijum[1]) a. E. Bemerkte. — [2]) Die schwierige, im *Corpus* unrichtig ergänzte Inschrift Gl 138 ist von Ḥumlān-Leuten gesetzt, die am Schluss um die Vernichtung aller Feinde ihres Stammes Ḥumlān (die Ergänzung שעבה[מו חמלן ist sehr wahrscheinlich) beten und die Göttergruppe ʿAttar, Haubas. Almaqah und so weiter anrufen. Aus dieser Anrufung geht hervor, dass der in Z. 3 genannte König von Sabaʾ der altsabäischen Dynastie angehört: es hat ein Feldzug dieses Königs und seines Verbündeten (אלה), des Königs von Ḥadramōt[a]), gegen die Ḥimjaren stattgefunden; die Ḥumlān-Leute haben daran teilgenommen und die Himjaren in der Festung Dāt ʿUrman belagert: zur Erinnerung an all das errichteten sie in ihrer Stadt Ḥāz das Denkmal; als Stifter hat man sich Führer (Qaile) der Ḥumlān zu denken; wenn CIH 187 (= Gl 171) in derselben Stadt von Bataʿiden als Qailen einer Sektion von Ḥumlān errichtet ist, so liegt darin kein Widerspruch gegen obige Konstruktion; denn 1. können die Inschriften in verschiedene Zeiten gehören (Gl 138 etwa vor die Königsgelüste der Sippe Bataʿ-Hamdān), 2. kann die Sektion der Sippe Bataʿ in Ḥumlān ihre Sonderpolitik getrieben haben. — [3]) Die Ergänzung ח[מלן darf als sicher angesehen werden; die Erklärung ist schwierig, weil als Gottheit Taʾlab angerufen wird und als Sabaʾ-König Anmārum Juhaʾmin genannt wird, den wir in der Hamdaniden-Gruppe nicht unterbringen können und zu der altsabäischen Dynastie rechnen müssen; ich halte die S. 139 gegebene Erklärung aufrecht, dass die Bataʿiden. die das Denkmal gestiftet, hier ihren Stammgott hervortreten lassen; während sie in Gl 138 die Götter des Herrscherhauses anrufen[b]);

---

[a]) Dass dieser Jadaʿʾab Ghailān heisst. beweist nicht seine Identität mit dem Bundesgenosssen des ʿAlhān Nahfān (s. S. 174). ist er identisch, so hat er eine Schwenkung gemacht.

[b]) Da die Stellung der Bataʿiden innerhalb der Ḥumlān durch Gl 171 gesichert ist, so nehme ich nicht Anstand, in CIH 160 (= Gl 144), 9 f. zu lesen: בני בח]ע ישעב[המו חמלן: das schliesst sich an die Kopie Glasers (חמ) an. Die Barone waren nicht notwendig an einen „Stamm" gebunden.

ist das richtig, dann ist Gl 138 älter als Gl 179[a]). — [4]) Gl 825, später als Gl 138 und Gl 187, findet Ḥumlān oder wenigstens 200 Krieger (אשׂדם) von Ḥumlān als Hilfsgenossen gegen einen Angriff der Radmān auf die Burg des Hamdaniden Šāʿirum Autar, Königs von Sabaʾ und Raidān, der in den Krieg gegen den König Ilīʿazz von Ḥaḍramōt gezogen ist und seine Burg (im oberen Ǧōf? der Stein soll daher stammen) dem General Saʿd b. Ghaḍbum anvertraut hatte. — [5]) Siehe unter Samʿā. — [6]) Die Lesung des *Corpus* ד̄חמלן schliesst sich enger an die Zeichnung Glasers an: bei dem Zustande des Originals und der Art der Kopie ist die Ersetzung von ד̄ durch א unbedenklich.

Jarsum ירשם[1])

ירשם CIH 37 (= Gl 302), 6[2]). CIH 220 (= Gl 204), 3[3]) שעבן ירשם CIH 24 (= Gl 25), 4[4]) שעבהו ירשם Gl 873,4 f.[5])

[1]) Der Stamm ist nach den Fundorten der Inschriften in Ṣanʿā und seiner nördlichen Nachbarschaft zu lokalisieren. — [2]) Es ist vom 'קיל י die Rede als dem Genossen des Königs von Samʿā, dem Teilstamme von Ḥāšidum; so wird auch Jarsum zur grösseren Gruppe Ḥāšid gehört haben. — [3]) Jarsum ist hier mit Radmān und Chaulān zusammen genannt. — [4]) Es ist von Leuten der Sippe Suchaimum, Qailen des Stammes Jarsum die Rede, s. S. 300. — [5]) Das הן bezieht sich auf den Stifter; der Stamm war mit dem Bau eines Ḍabḥ(?) vorgegangen; da Gl 873 der Inschrift Gl 878 verwandt ist, werden wir auch sie aus Rijām stammen lassen dürfen.

Jazʾan יזאן[1])

Nisbe אזאנן Gl 618,16[1])

[1]) Siehe [1]) zu Saḥar, wo die Aufnahme solcher Namen, die uns als Sippennamen bekannt geworden sind, erklärt ist; vgl. Jazʾan S. 272.

Kaminahū כמנהו[1])

שעבהו כמנהו Hal 327,2[1])

---

[a]) Ich nehme jetzt mit dem *Corpus* בת in 179,6 als Rest von בתע an. Unrichtig ist die Annahme des Königs Anmārum als Stifter. Stifter ist ein Bataʿide, der in Z. 13 f. betet: וה̄]מרחו רצ̄ו מראהמ]ו אנמרם יהאמן. Entsprechend in CIH 244 (= Gl 223) aus Bait Ghufr unweit Ḥāz, wo die Situation ähnlich: Anmārum wird genannt von Taʾlab-Verehrern.

[1]) Dass Stadtname und Stammname zusammenfallen, ist auch sonst belegt, vgl Ghaimān, S. 365. — [2]) Das הן bezieht sich auf das unmittelbar vorhergehende מלך במנהו (vgl. Ausf. **17**).

Karār כרר[1])

Nisbe כררין Hal 615,19. 30. 33

[1]) Karār ist uns bekannt als ein Siebentel des Michlāf Ḥarāz wa Hauzan, aus dem berühmtes Rindvieh (البقر الكرارية) kam, s. die Stelle *Gaz* 185 unter Hauzan S. 366; da Hamdānī ausdrücklich sagt, Ḥarāz und Hauzan seien „Sippen" (وهما بطنان) und Hauzan zugleich Name eines Siebentels ist, so darf auch das Siebentel Karār als *baṭn* angesehen werden, doch mit der Massgabe, dass Hamdānī hier in die jemenischen Verhältnisse ein ihnen Fremdes hineingetragen hat, und dass das von ihm *baṭn* Genannte vielmehr ein Stamm oder Stammteil ist.

Kiddat כדת

כדת ודא Gl 618,12[1])

[1]) Ist die Übersetzung Z. 10 ff. „Jazīd Ben Kabšat[1]), Ihr Statthalter, welchen Sie (der König) eingesetzt hatten über (die Stämme von) Kinda und Dī-" (Glaser *Dammbruch* 43) richtig, so wird man Kiddat mit Kinda identifizieren dürfen; wird auch bei den islamischen Genealogen Kinda unter den Ismaëliten geführt, so ist doch sein völliges Fehlen in den Inschriften befremdend. Eingegriffen hat er sicher mehrfach in die politische Entwicklung Jemens.

I. Maʿīn מען II. Maʿīnum מענם

I. Maʿīn מען[1])

מען Hal 377,2. Gl 282,2. 4. 283,4. 287,5. 299,5. 8. [Eut 51 (= Müller 23), 5 f. (lihjan.)]

מלך מען[2]): Hal 191,1. 192,3. 195,10. 221,3. 228,1. 237,1. 243,18. 255,1. 257,1. 480,2. 3. 504,11. 535,20 (= Gl 1155,3). ME XXII B, 1. Gl 284,1

מ־כת מען Gl 299,8

מלכי מען Hal 187,5. 451,1. 462,1. 485,10. 504,10. 508,2. 521,2. 553,3 574,2. ME XI, 7 (erg.)

אלאלת מען[3]) Hal 244,2. 397,1. 524,1. 534,10. ME V, 3. XI, 3. XXV, 3

שעבש מען Hal 538,1 (erg.). Gl 284,1

שעב[הש]ם מען Hal 454[4])

אשער מע. Hal 484,8[5])

מסוד מען[6]) Hal 191,1. 192,13 459,3. 562,3.

עם מען[6]) Hal 237,5. 238,3. Gl 283.3.

ר]צו מען Hal 242.2

לען מען Hal 238,9. Gl 283,9.

בבע מען Hal 240,14

. . . י מען Hal 238,4

טבן מען[6]) Gl 283,5

מען מצרן[7]) Hal 578 (= Gl 1155,1). 535,23 (= Gl 1155,3)

טבנה מען[6]) Gl 299,3. 5

כברה מען ME XI, 8[1])

ם]נן מען Hal 536,1

מען ומין ויתל[8]) Hal 451,4

מלך מען ומין ויתל Hal 484,2 f.

מען ומין ודיתל[8]) Hal 506,3

מלך מען ומין[8]) Hal 535,24 (Gl 1155,4)[9])

מלך מען ודמונם[8]) Hal 242,8

שעבש מען ויתל Hal 538,2

שעבהש מען ויתל Hal 199,11

שעבהשם מען ודיתל Hal 535,21 (Gl 1155,3)[10])

אלאלת מען ויתל Hal 199,9 f. 208,5. 445,2. 474,6. 535,19. 484,12. 485,13. 504.8. 535,19. 23 f.

אלאלת מען ויתע והרן Hal 199.13 f.

II. Maʿīnum מענם[1])

מענם Hal 535,12. Gl 297.5. Hal 455.2

מלך מענם[2]) Hal 193,4 f. 199. 10 f. 200,1. 449,3. 465,10 (?). 516,2. ME V, 4. Gl 1062 (= Wien 10), 2.

מלכי מענם Hal 385.3. 467,3. 479,2. 527,2. 534.12. ME XX,5.

אמלך מענם Hal 478.18

אלאלת מענם Hal 191,4. 222,2. 255,3. 353.18. 20. 405,1. 465.7. 12. 541.4.

שעבש מענם Hal 193,5

שעבהמו מענם Gl 1548/9,2.

מביד מענם Hal 516,2. Gl 1062 (= Wien 10), 2

שבא ומענם Hal 354,2. 4

מלך מענם ומונם Hal 516.3

מענם ויתל Hal 260,2. 406,3

מלכי מענם ודיתל[10]) Hal 188,10

אלאלת מענם ויתל Hal 473.2. 487,2. 17. Gl 343.4

שע]בה מענם ו]יתל Hal 565.3

Nisbe

מענין CIH 84 (= Os 27), 1[11])

מעניתן Hal 166,1[12])

אמענן CIH 29 (= Gl 281), 2[13])

[1]) Als das Gebiet des Stammes Maʿīn in der Zeit der ältesten s-Inschriften darf der Teil des Wadi Chārid angesehen werden, an welchem die beiden Hauptorte Qarnāʾu (Maʿīn) und

Jaṯil lagen. Die Macht, die der Stamm gewann, indem seine Könige von den benachbarten Stämmen und deren Fürsten anerkannt wurden, lässt den Staat מען scharf hervortreten. So hat man in dem מען der Urkunden überall das „Minäer-Reich“ gefunden. Das hat zu der Vorstellung geführt, als seien die „Minäer“ verschwunden, sobald die Selbständigkeit ihres Staates durch die erstarkten Sabäer aufgehoben ist. Davon kann keine Rede sein. Es hat Minäer bis spät in das Sabäerreich hinein gegeben, wie „Sarīʿum der Maʿinite“ Os 27,1 (s. [11]), und sie treten unter ihrem Namen auf (s. unter Nisbe מעינן und אמען). Doch mag in vielen Kreisen die Erinnerung geschwunden oder auch geflissentlich gemieden worden sein wegen des Hasses, der bis in die Verfallzeit hinein zwischen „dem Sabäer“ und „dem Minäer“ bestand. — Wenn wir in der grossen Inschrift der Sippe Māʿahir[a]) Gl 1548/9 aus der Zeit eines Königs von Sabaʾ und Ḏū Raidān dem Stamme Maʿīn שען מענם begegnen, so können wir nicht mit Sicherheit sagen, ob hier der bekannte alte Stamm vorliegt; es ist aber wahrscheinlich. — Die Gebanitae, die um den Anfang unserer Zeitrechnung als ein bedeutendes Volk erwähnt werden, sind wahrscheinlich Minäer. Die Sippe Gabʾān (s. S. 252) wuchs sich zum Stamm aus und nahm ihren Sitz im Südwesten. — Eine Uebertragung des Stammesnamens fand statt, als die Energie und das Geschick einer oder einiger Sippen zur Gründung eines „Maʿīn“ ausserhalb Jemens geführt hatten. Diese Kolonie, deren Mittelpunkt Dadān (heut Alʿola) war, war ein Stück Maʿīn, hiess aber zur Unterscheidung von dem Mutterreiche: „das ägyptische Maʿīn“ מען מצרן. An den beiden Stellen, wo es genannt ist, Hal 578 (Gl 1155,1) und Hal 535,23 (Gl 1155,4), steht es neben den beiden Kabiren von Miṣrān als Stiftender genau so, wie auch sonst häufig das Volk neben dem König als gleichberechtigtes Element genannt wird — Hat es bis in die Verfallzeit hinein „Minäer“ gegeben (s. oben), so ist damit nicht gesagt, dass diese sämtlich an der *s*-Sprache festgehalten haben. Und ebensowenig ist jeder, der sich in der *s*-Sprache vernehmen lässt, zum Minäer zu stempeln. Es ist durchaus unzulässig, den Holzkasten, der die bekannte, vielumstrittene Inschrift aus der Zeit des Talmīṯ (wohl Ptolemaios III 247—222) trägt, als „Minäer-Sarg“ zu bezeichnen. Dass um 240 v. Chr. in Ägypten einem Jemener eine Grabschrift in der *s*-Sprache gesetzt wurde, ist kein Argumentum, dass der Begrabene ein Minäer war. — Das Schwanken zwischen מען und מענם ist nicht zu erklären.

---

a) Zu S. 277 (Maʿāhirum a. E.) adde, dass sich eine Notiz über Waʿlān als Burg der Ḏū Maʿāhir auch findet Müller *Burgen* I 422 (88) und dass dort وعلان statt دعلان zu lesen ist.

Die beiden Formen scheinen völlig promiscue gebraucht zu werden. — [2]) Über die Könige von Ma'īn s. Ausf. **10.** — [3]) Über die Götter von Ma'īn s. S. 15 und Ausf. **46.** — [4]) Die Inschrift (Hal 454) besteht nur aus חשם מען ובישע; die Unvollständigkeit ist hier besonders schmerzlich, denn es ist offenbar ein zweiter „Stamm" angeschlossen; Jatil? dann wäre שעבהש מען ויתל u. ä. ein kürzerer Ausdruck für שעבהש מען ושעבהש יתל. — [5]) Dem אשטר מ scheint zu entsprechen das מחר ...... יתל Z. 10 f.; es handelt sich wohl um Urkunden, die der König auszustellen oder zu weihen gelobt. — [6]) מסוד מ׳, עם מ׳ und טבן מ׳ sind im Zusammenhang zu behandeln: עם מ׳ ist wohl das Allgemeine, „das Volk von Ma'īn", in dem Sinne, dass darin alle Elemente mit staatlichen Rechten einbegriffen sind; מסוד מ׳ ist „der hohe Rat von M." und טבן מ׳ „das niedere Volk von M."; s. Ausf. **87.** — [7]) Über dieses „ägyptische Ma'īn" s. schon [1]); man ist geneigt, Ma'ān zu schreiben, weil die ma'īnische Kolonie in Ost-Ägypten (ein besonderes Land „Muṣri" ist nicht anzunehmen) an der Stelle des heutigen Ma'ān gelegen haben wird. Ich erkläre mir die Verschiedenheit des Vokals so, dass in Nordarabien das allgemein westsemitische Wort, das mit Vorliebe als Ortsname verwandt wurde, die Form *ma'ūn* oder *ma'ān* hatte, und man diese statt des südarab. *ma'īn* eintreten liess. — [8]) Es ist lehrreich, dass in den beiden Gruppen 1. *ma'īn-mawān-jaṯil*. 2. *ma'īn-mawān* die Formen mit *ḏū* vor dem letzten Gliede neben denen ohne *ḏū* hergehen; ich schliesse, dass die Formen mit *ḏū* die älteren sind; der Titel war ursprünglich zweigliedrig: „König von X und Baron von Y"; vgl. das zu Mawānum S. 288 Ausgeführte; der König war zugleich „Baron von Mawān (Jaṯil)". — [9]) Die sorgfältige Textbehandlung MVAG 1898 hat מען ומען; es ist aber fraglich, ob dem Zeichner der Vorlage nicht die Phantasie einen Streich gespielt hat: Halévy sah nur מען ומ . ן; jedenfalls ist das zweite מען in מין zu ändern. — [10]) Beachte das מען (מענם) ודיתל, während es sonst immer מען (מענם) ויתל heisst; vgl. [8]). — [11]) Sarī'um der Ma'inite, der hier spricht und der doch wohl in 'Amurān wohnte und dort von „dem Sabäer und Asd" verfolgt wurde, muss einen schweren Stand gehabt haben, denn 'Amurān war bakiiisch und Bakīl gehörte zum Kreise der alten Saba'-Dynastie. — [12]) Lesung unsicher; Text וניתן (מוניתן?); die Inschrift stammt aus El-Fer' im östlichen Hamdān-Gebiet. — [13]) Über die Sippe Mulaiḥum, die sich hier als „Minäer" bezeichnet, s. S. 288; die Inschrift wurde in Ṣan'ā gesehen, war aber wohl dorthin verschleppt: sie ist aus der älteren Sabäerzeit (ה hat die alte, מ die mittlere Form).

Maʿrib מערב[1])

Nisbe מערבן CIH 350 (= OM 9), 8[1])

[1]) Die Ergänzung des מערבן ... שע in OM zu שעב מערבן und die Deutung als Ortsname „Šiʿb Maʿribān“ halte ich nicht für wahrscheinlich: ich sehe in שע den Rest eines Personennamens, etwa שערם: „weil anführte Šaʿ .... vom Stamme Maʿrib (= מערבין) 110 Krieger“; doch ist auch möglich zu ergänzen שעבן מערבן „der Stamm Maʿribān“.

Muhaʾnifum מהאנפם[1])

ארץ מהאנפם CIH 349 (= OM 7), 4[2])
אקול שעבן מהאנפם CIH 41 (= Langer 2), 1
שעבהמו מהאנפם CIH 41 (= Langer 2), 4
אקול שעבינהין מהאנפם ובבילם CIH 40 (= Langer 1), 1 f.[3])
שעביהמו מהאנפם ובבילם CIH 40 (= Langer 1), 6[3])
שעביהמי מהאנפם ו .... CIH 46 (= Langer 7), 6[4])

[1]) Über den Sitz des Stammes Muhaʾnifum im nördlichsten Teile des Himjarenlandes s. zu Bukailum S. ...[a]), über die Zeit s. [4]). — [2]) Die Stelle lässt erkennen, wie die Hamdaniden und ihr Anhang das reiche Himjarenland als Ziel ihrer Beutezüge nahmen: das Bildwerk ist geweiht „aus ihrer Beute (מלתחמו für מנלתחמו) aus dem Lande der Muhaʾnifum“. — [3]) S. unter Bukailum[2]) S. 359. — [4]) *Corpus* וישהרם; die Tafel zeigt ב . ה . ו (? ?); aber auch das ה ist unsicher, denn der Abklatsch ist vor der Aufnahme mit Tinte beschmiert worden; es wird auch hier בבילם gestanden haben. Von Wichtigkeit ist die Datierung dieser Stelle: 385 = 270 n. Chr. aus der Zeit der Könige Jāsir Juhanʿim und Šamir Juharʿiš; in die gleiche Zeit dürfen wir CIH 46 setzen wegen des Schriftduktus (Formen des ר und ב u. a.); vielleicht ging der in CIH 46 genannte König Laʿzum Naufân dem Jāsir Juhanʿim unmittelbar vorher.

Nabšum נבשם[1])

שעבן נבשם CIH 76 (= Os 12), 8. CIH 78 (= Os 6), 6

[1]) Der Stamm Nabšum wird nicht bedeutend gewesen sein; immerhin befremdet es, dass zwei Leute aus der Sippe Wāšikum und Naḥsān sich rühmen, „dass Almaqah ihnen gewährte reichliche Tötungen aus dem Stamme Nabšum“. Dabei sind die Wāšikum Hörige der Marṯadum; die Naḥsān nennen keine „Herren“.

---

[a]) Es ist hinzuzufügen, dass Langer 2 in Ḍāff, Langer 7 in Jakār bei Ḍāff gefunden ist

Qatabān קתבן[1]

קתבן Gl 1606, 1. 9. 11. 12. 13. 14. 15. 19 (ter)[2])
שעבן קתבן Gl 1606,3[3])
שהר קתבן Gl 1606,2. 8[4])
מכרב קתבן Gl 1600,1. Der 3,1 f.

מלך קתבן Gl 1581,6. 1402,2. 1606,1. Hal 504,4 (11 f.)
מלכי קתבן[5]) Gl 1119,8 f.[6])
אמלך קתבן Gl 1606,19

[1]) Der Stamm Qatabān wurde anfänglich nicht beachtet, weil sein Name in den Denkmälern nur vereinzelt vorkam. Allmählich fanden sich Inschriften, die Kunde von ihm geben und Könige von Qatabān erwähnen, und die wichtige Urkunde Gl 1606, die Glaser in Altjemenische Nachrichten 1,162 ff. in Umschrift wiedergab und zu deuten versuchte, zeigt uns ein lebensvolles, wohlgegliedertes Staatswesen. Die Schlüsse, die sich daraus auf das Verfassungsleben im Staate Qatabān zur Zeit des Königs Šahīr Jagūl Juhargib (s. S. 166) ziehen lassen, sind bedeutend. Siehe darüber Ausf. 87. Von dem Stamme wissen wir Näheres nicht Sein Sitz wird das Gebiet zwischen Ḥimjar und Ḥaḍramōt gewesen sein, also ein nicht eben breiter Streifen zu seiten der Strasse ʿAden-Jarīm-Ḏamār-Ṣanʿā[a]). Die Verhältnisse lagen hier ähnlich wie bei Ḥimjar: die physische Ausbildung und die Entwicklung der Energie wurden durch das Klima gehindert, und der Stamm musste schliesslich den Angriffen der nördlichen und nordöstlichen Nachbaren erliegen. Wir dürfen annehmen, dass von ganz Jemen das Hochgebirgsland nördlich von Sanʿā und das Hochplateau östlich und nordöstlich der Stadt mit den Flusstälern des Wādī Ḏānā und Chārid die kräftigste und physisch tüchtigste Bevölkerung erzeugten, die zwar in ihrer Naturkraft zahlreiche innere Zwiste sah, aber trotzdem stark genug blieb, die weicheren Elemente in Süden, Südwesten und Südosten zu unterwerfen. — [2]) Die Ordnung und Deutung der Stellen mit קתבן, in denen häufig dem Namen eine unterscheidende Apposition folgt, wie מבנן, מבורן, kann hier nicht erfolgen: der Inhalt der Verfassungsurkunde Gl 1606 wird sich erst eindringender Sonderuntersuchung erschliessen. — [3]) Die Bezeichnung als שעב ist wichtig: so auch Maʿīn, aber nicht Sabaʾ, Ḥimjar, Ḥaḍramōt; das שעב zeigt uns die Qatabān-Gruppe als weniger bedeutend (gegen S. 169 oben).

---

[a]) S. 169 habe ich Raidān in das Qatabān-Land verlegt. Das ist unrichtig. Auch Taʿizz wird nicht zu Qatabān gehört haben. Meine Konstruktion a. a. O. ist künstlich. Die Barone von Raidān können sehr wohl die alten Fürsten der Ḥimjar gewesen sein.

— [4]) Daneben Z. 9 שהר וקתבן. — [5]) מלבי ק' ist wahrscheinlich zu ergänzen auch Der 2,8. — [6]) מלבי, nicht מלך (Nielsen), ist zu ergänzen.

Radmān רדמן[1])

רדמן CIH 220 (= Gl 204), 3[2]). Hal 615,2

ד̄רדמן CIH 347 (= OM 5), 8[3]). Prid 10,4[4])

שעבן רדמן CIH 334 (= Gl 825), 9. 11. 16.

ארץ̄ רדמן CIH 182 (= Gl 166),2

חמירם ורדמן CIH 140 (= Gl 119), 4[5])

קול ומהרג שעבן רדמן ד̄שלפ[ן] Gl 275 b, 2[6])

[1]) Lokalisiert werden die Radmān mit der Hauptstadt Baiḥān südlich von Ma'rib am Berge Qarn (s. OM S. 26). Das stimmt gut dazu, dass die Burg, die nach Gl 825 von den Radmān angegriffen wurde, im Ǧōf lag (s. [4]) zu Ḥumlān S. 378). Die Radmān waren den Chaulān, mit denen sie in CIH 220 zusammen genannt werden, benachbart. Die Behauptung, „Radmān gehörte zum ḳatabanischen Gebiete" (*Abess.* 110) lässt sich aus dem vorliegenden Material nicht beweisen. In den Radmān das ἔθνος το Ραμμανιτων οἱ ἦσαν ὑπο Ἰλασαρῳ (Strabo 16,4, 24) zu sehen, scheint mir nicht zulässig. — [2]) Mit Chaulān und Jarsum zusammen genannt; s. [1]). — [3]) ד̄רדמן unterscheidet hier die Stadt Wa'lān (הגרן ועלן) von anderen Wa'lān. — [4]) ד̄רדמן ist hier Apposition zu בהרתהמו, das entweder Nomen oder ב + Nomen ist (lies חרת „Burg"?). — [5]) S. Ḥimjarum[3]) S. 376. — [6]) Ist zu ergänzen ד̄ש' [(ת̄לת̄ן) רבען], so ist Salfān als Stamm (Stammteil) aufzufassen. Vgl. *assulaf* als baṭn von Ḏulkalā' TA 6,143, السلف als Sohn des Sa'd b. Ḥimjar JQut 51,7 und die Stellen Mordtmanns ZG 39,228[a]).

Saba' שבא[1])

שבא Hal 51,9. 327.4. 349,7. 372,2. OM 5,5. Gl 825,3. Prid 14 c. 2

מכרב שבא Hal 50,1. 280,1 (und Fragmente). 339. 674.1

מלך שבא Hal 47. 51,1. 359,4. 626,1 f. Gl 138,3. 302,7. 825,2. 826,14. 830,21. 865,1. 872,4. 876,3 879,2

אמלך שבא OM 8,19. Gl

[a]) Ich trage hier die Sippen von Gl 275 nach: Šaqrān בנו שקרן Z. 1 f. — Qaṭwatān ד̄קטותן Z. 2 (die Sippen Šaqrān und Qaṭwatān bilden eine Doppelsippe nach dem Schema בן פ' וד̄' s. S. 342). — Šairum ד̄סירם Z. 2.

830,18. 19. 866,1. 869,2. 872,1. 875,12

דשבא Hal 62,19

אלאלת שבא Hal 359,6

שבא ואשעבהמו Hal 51,9

מלך שבא ודרידן Hal 170,1. 640. 658. 659. OM 4,1. Gl 825,1. 25

שבא וחמירם CIH 347 (= OM 5), 5. CIH 334 (= Gl 825), 3

שבא ומענם Hal 354,2

שבא וחולן Hal 535,11 f.[2])

שבא ויהבלה Hal 51,5. 12

אלאלת ושימהי ואמלך ואשעב שבא וגו Hal 485,13 f.

מלך שבא ודרידן וימנת וחצרמת Gl 1050 (= Wien 4), 6 f. Gl 554,1 f. 618,6 f. Seetzen (ZG 31,89) 1. 3

Nisbe

שבאין[3]) CIH 84 (= Os 27), 3. CIH 353 (= Acad 14), 17

אשבאן Os 35,3[4])

[1]) Saba' ist der feste Mittelpunkt in allen politischen Konstellationen, weil der Name dieses Stammes das Persönliche verloren hat und zum Exponenten einer Machtstellung geworden ist. Saba' ist der Hecht im jemenischen Karpfenteiche: wer nicht Order pariert und sich unterwirft, wird geschluckt. Das ist das Ergebnis einer langen Entwicklung, die damit begann, dass in dem lokal begrenzten Stamme ein Geschlecht sich erhob — wir kennen seinen Namen nicht, Vermutungen über ihn siehe S. 141 —, das mit zielbewusster Energie auf die herrschende Stellung unter den Feudalherren des alten Jemen hinarbeitete[a]). Feinde hatte dieses Herrengeschlecht 1. in den Feudalherren, die es ausschalten wollte, 2. in den Stammesangehörigen (Volksgenossen), die sich nicht für die ehrgeizigen Zwecke der „Herren" ausbeuten lassen wollten. Die Feudalherren versuchten wohl, sich zu einigen oder das Reichshaupt, den König von Ma'īn, zum Einschreiten gegen den übermütigen Emporkömmling zu bringen, aber Neid und Eifersucht sassen ihnen zu tief, und den Regulus in der Reichshauptstadt hatten sie selbst zu einer Scheinexistenz verurteilt. Das „Volk" wurde klug behandelt: es wurde ihm klar gemacht, dass es durch die Herren profitiere, zu „Ehre und Macht" geführt werde, und es scheint, dass es sich ergab und kalt gestellt wurde. Es ist kein Zufall, dass nie von שעבן שבא die Rede ist in der sabäischen Zeit, während in der minäischen Periode noch die „beiden Stämme Saba' und Chaulān" genannt werden

---

[a]) Beachte die Erwähnung Saba's in den *s*-Inschriften Hal 354,2 (S), 485,13 f. (B), 535,11 (B). Gl 876,3 (B) und in den *h*-Inschriften Hal 359,4 (S). Gl 1000 (Ṣirwāḥ, s. über die Gleichzeitigkeit eines Mukarrab von Saba' mit Waqah'il Jāṯi' von Ma'īn meinen Nachweis OLZ 1907 Sp. 431).

s. [2]). Das Stammesgefühl (Volksgefühl) ist hier mit Erfolg untergraben worden. Man sieht aus allem: hier geht es anders zu als bei Ma'īn und den andern Stämmen des Ǧōf (Haramum, Kaminahū u. a.), hier waltet eine starke Hand, die zwar dem Volke neben sich wenig Bedeutung lässt, aber diesem Volke dafür eine Herrscherstellung gegenüber den andern Völkern schafft. Saba' wird zu einem umfassenden Landes (Reichs)-Namen, in dem der ursprüngliche Stamm verschwindet[a]). So wird man die Zusammenstellung שבא ואשעבהמו „Saba' und ihre Stämme" erklären dürfen als „das Reich Saba' und die Stämme, die es ausmachen", natürlich einschliesslich des Stammes Saba'. Es scheint jedoch, dass der Stamm Saba' immer eine Sonderstellung eingenommen hat, wobei unentschieden bleiben muss, in welchem Maasse der engere Begriff „Stamm Saba'" im Laufe der Zeiten eine Erweiterung erfahren hat, und ob nicht zeitweilig der Stamm Saba' der durch Aufsaugung kleinerer Nachbarstämme entstandene Grossstamm Saba' ist, der den in späterer Zeit eroberten grossen Gebieten wie Ḥimjar, Qatabān, Ḥaḍramōt gegenüber steht. Wenn gesagt wurde, dass die Könige von Saba' das Stammesgefühl nicht eben respektierten, so ist doch festzustellen, dass sie sich dem alten Brauche fügten. wichtige Staatserlasse nicht im eigenen Namen allein, sondern in Verbindung mit dem Stamme zu verkünden. Die verfassungsrechtlichen Verhältnisse der jemenischen Staaten liegen keineswegs klar. Es ist vor allem der Fehler zu vermeiden, der so häufig von den Altgeschichtlern gemacht wird, dass ein Verfassungszustand, der sich für eine bestimmte Zeit mit

---

a) Ist diese Konstruktion richtig, so darf an den Stamm der Preussen erinnert werden: Ein starkes Geschlecht macht diesen Namen zu dem des Gesamtreiches, das eine Anzahl verschiedener Stämme umfasst, unter denen der der Preussen zwar seinen Klang behält, aber keineswegs die führende Rolle hat. Nebenbei: die Sippe, die in Jemen den Namen Saba' hochbrachte, kann ebensowohl eine stammfremde gewesen sein wie die, die den Namen Preussen hochbrachte, und die nach Sippenart vorher schon in anderen Gebieten sich eingenistet und eine Rolle angemasst hatte (Zollern, Nürnberg, Brandenburg). Eine andere Parallele bietet der Stammname „Franken": als das Frankenreich zerfiel, blieb er an dem Westreiche haften, Francia, in dem die blonden germanischen Volksteile bald von den dunklen Südländern verdrängt wurden, und in dem der Name Franken sich nicht hielt; ebensogut hätte es im Ostteile zu dem Gesamtreich „Franken, Frankenland" kommen können, in welchem es dann neben den zahlreichen anderen Stämmen auch weiter die Franken gegeben hätte, die jetzt mit den Bajuvaren das Land bevölkern, das seinen Gesamtnamen von diesem Stamme hat.

einiger Sicherheit erkennen lässt, als gültig für die ganze Dauer eines Reiches hingestellt wird. Es ist unzulässig zu sagen „Das Reich Saba' hatte die und die Verfassung". Das gilt nicht bloss für die vier grossen Perioden, sondern auch für jede Periode im einzelnen. In der Königszeit können sich die Zustände von Herrscher zu Herrscher gewandelt haben. Wir sahen ja bei Qatabān, wie scharf um die Volksrechte gekämpft wurde. So wird es auch in Saba' gewesen sein, nur dass hier der König von Anfang an die Teilnahme an den Staatsgeschäften auf die vornehmsten Familien beschränkte. Es scheint, dass deren Zahl geschickt beschränkt wurde. In Hal 51 finden wir nicht weniger als sechs gesetzgebende Faktoren neben dem König; unter ihnen ist das Miśwad an letzter Stelle genannt. In anderen Urkunden erscheint das Miśwad allein oder auch nur „Saba' das Mischan", ein Terminus, dessen Deutung noch nicht sicher ist (vgl. Ausf. 87). Es scheint, dass die Erwähnung von Personen oder Gruppen neben dem Könige als teilnehmend an Regierungsgeschäften auf die altsabäische Zeit beschränkt ist. Sicherlich hatten die grossen Eroberungen, die mit dem Aufkommen der Hamdaniden und der Unterwerfung Ḥimjars einsetzen, auch auf die innerpolitischen Verhältnisse eine Wirkung. Das erstarkte Königtum hatte nicht mehr nötig, sich von irgendwem in die Staatsregierung dreinreden zu lassen: das Volk hat zu gehorchen und zu leisten, vor allem Heeresdienst. Brüskieren durfte man freilich das tief in den Herzen sitzende Gefühl für das *šaʿb* nicht, aber der König zieht jetzt nicht mehr mit seinem „Stamme" oder seinen „Stämmen" aus, sondern er spricht von seinen beiden „Heervölkern" (חֿמש) Saba' und Ḥimjarum. Man wird aus der Tatsache, dass das Wort חֿמש, über dessen Bedeutung in Ausführung **100** gehandelt wird, nicht vor der Hamdanidenzeit in den Inschriften vorkommt, nicht zu viel schliessen dürfen. Aber wenn die Deutung „Heervolk" richtig ist, so wird man in der Verwendung des Wortes, d. h. in der darin sich zeigenden militärischen Verwendung der Stämme, eine militaristische Tendenz wahrnehmen, die sich immer mehr ausbildet. Dass diese Tendenz nicht zu einem Militärstaate in der Art Assyriens führte, dafür sorgten schon die Feudalherren, deren Trutz bis in die spätesten Zeiten sich nicht vollkommen brechen liess. — Wenn die Könige von Saba' und Ḏū Raidān ihre Residenz aus dem Stammgebiet Saba' in das Himjarenland verlegten, so gestatteten sie darum dem unterworfenen Stamme keine Rechte. Wir dürfen annehmen, dass sie sich auch in Raidān-Zafār mit sabäischen Grossen umgaben, und dass die edlen Himjarengeschlechter erst in zweiter Reihe standen. Das ist vielleicht der Grund, dass „Sabäer" ein gehasstes Wort ist. In der Tat lassen mehrere Stellen, in denen „der Sabäer" vor-

kommt, keinen Zweifel, dass damit der ganze Stamm Saba' gemeint ist, und dass in der Wahl dieses Singulars etwas Gehässiges liegt. — [2]) Es ist nicht ohne Bedeutung, dass die Gruppierung „Saba' und Chaulān“ (über den gemeinsamen Raubüberfall auf die Ritter von Maʿīn bei einem Dedan-Zuge s. Chaulān[4])) nur in der Minäer-Zeit vorkommt. Sowie Saba' mächtig wurde, stellte es den Mitbriganten kalt: es war viel zu hoch, um eine so unbedeutende Gruppe neben sich zu nennen oder nennen zu lassen. Erst gelegentlich der Kämpfe um die Hegemonie tritt Chaulān wieder hervor, auf Seite der hamdanidischen Emporkömmlinge. — [3]) S. [1]) a. E. — [4]) „ihren Herren den Königen und (jedem), der zu den Sabäern gehört“; das Vorkommen von „die Sabäer“ in stolzem Sinne in diesem wichtigen Watf-Text hat ein politisches Motiv.

Saflān שׂפלן

עשׂר שׂפלן CIH 353 (= Acad 14), 14[1])

[1]) Über das „Zehntel von Saflān“ neben Dritteln, Vierteln und Siebenteln s. S. . . . Die Deutung ist nicht völlig sicher; sie nimmt עשׂר שׂפלן als kürzeren Ausdruck für שׂעבן פ׳ עשׂרן דשׂפלן „[der Stamm X] das Zehntel [des Stammes] Saflān“ oder „das Zehntel Saflān“. Gestützt wird diese Auffassung dadurch, dass die Saflān-Gruppe zusammen genannt ist mit ארידן und אערב מרב.

Saḥar שׂחר[1])

Nisbe אשׂחרן Gl 618,14[1])

[1]) Da ich grundsätzlich für alle Nisben Stamm- oder Ortsnamen voraussetze, musste ein Stamm Saḥar angenommen werden. Nun ist Saḥar als Sippen-Name gesichert, s. S. 297 f. Will man nicht annehmen, dass in der Verfallzeit die Nisbe auch von Sippennamen gebildet worden, so mag mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass die Sippe sich zum Stamme ausgewachsen hat. Vgl. Jaz'an. Beachte, dass in der Verfallzeit regelmässig die Qaile durch die Nisbe bestimmt werden: wie in Gl 618,14—16 die Rede ist von אקול שׂבא אשׂחרן.........ואזאנן אקולן, so heisst es in Ḥiṣn Ghurāb 9 אקילהו אחמרן וארחבן.

Salfān שׂלפן

שׂעבן רדמן דשׂלפן Gl 275 b, 2[1])

[1]) Siehe Radmān [6]).

Samʿā שׂמעי[1])

שׂמעי CIH 163 (= Gl 147)[2])	אקול שׂעבן שׂמעי CIH 181 (= Gl 165), 2 f.[2])
שׂעבן שׂמעי CIH 184 (= Gl 168)[2])	קיל שׂמעי Hal 84,1[3])

שעבהו שמע Louvre 24,2[4])

אקול ומסוד וקשד שעבן שמעי Gl 1210,14

Nisbe

שמען Louvre 24,4[4])

Samʿā I

אקול שעבן שמעי תלתן דחשדם Gl 1359/60, 2[5])

מלך שמעי CIH 37 (= Gl 302), 1. 3[6])

שעבן שמע CIH 37 (= Gl 302), 7. 8[7])

Samʿā II

אקול שעבן שמעי תלתן דחמלן CIH 187 (= Gl 171), 2 f.

שמעי תלתן דחמלן CIH 243 (= Gl 222)

שמע תלתן דחמלן CIH 251 (= Gl 230), 3[8])

[1]) Nicht weniger als drei Gruppen des Namens Samʿā sind zu unterscheiden: 1. Samʿā das Drittel (Teilstamm) von Ḥāšidum, 2. Samʿā das Drittel (Teilstamm) von Ḥumlān, 3. Samʿā das Drittel (Teilstamm) von Hagar. Die zu 1. gehörigen Stellen sind unter Samʿā I, die zu 2. gehörigen sind unter Samʿā II zusammengestellt. Gruppe 3 (von Hagar) ist nur durch eine flüchtige Notiz Glasers bekannt (*Abess* 124 „die Inschriften berichten, dass zu den Parteigängern Ilīšarḥ's und Ja-zil's die Stämme von Ṣirwāḥ, El'Ynān, ein Drittel des Stammes Sam'ā (Drittel von Hadjar) usw., also im wesentlichen die östlichen Gebiete von Saba gehörten") und scheint sonst nicht nachgewiesen. An den Anfang des Stellenverzeichnisses sind die gestellt, bei denen sich die Zugehörigkeit zu Samʿā I oder Samʿā II nicht feststellen liess. — [2]) CIH 163. 181. 184 stammen ebenso aus Ḥāz wie CIH 187, die das „Drittel von Ḥumlān" nennt; sie dürfen also auch auf die Ḥumlān-Samʿā bezogen werden. — [3]) Aus dem „Beled Arḥab" stammend, wird Hal 84 zur Ḥāšid-Samʿā-Gruppe gehören. — [4]) Die Herkunft der Inschrift Louvre 24 (= Prid 8) scheint unbekannt zu sein; nach Paris kam sie aus Aden, wohin sie jedenfalls verschleppt war. Dass die defektive Schreibung שמע bisher nur für Samʿā I bekannt ist, wird kein Argumentum für die Zuweisung zur Ḥāšid-Gruppe bilden. Das Fragment bietet Schwierigkeiten. שמען für שמעין ist in diesem Falle besonders befremdlich. Zur defektiven Schreibung von שמע und שמען s. meine Bem. in ZAss 21 (S.-A. S 10). Eine Beziehung der Nisben כהלין שמען so zu finden, dass Samʿā ist eine „grande tribu dont Kahlan serait une branche". (Derenbourg), ist nicht zulässig. — [5]) Über die Hamdaniden

Jarīm Aiman und Barag Juharḥib, die hier als Qaile von Samʿā genannt werden, s. S. 142 f. Beachte, dass Gl 1359/60 mit Gl 302 (s. [a])) manches Gemeinsame hat: sie haben dieselbe Parteifahne, den Gott Taʾlab, und sind in geringer Entfernung von einander gefunden, Gl 1359/60 in Rijām, „kaum anderthalb Tagereisen (= ca. 40 km) nördlich von Ṣanʿā (*Abess* 39), Gl 302 in Ḥadaqān ca 30 km NO Ṣanʿā (nach Glasers Karte in *Mitteilungen*). Sie zeigen uns die politischen Verhältnisse dieses Gebietes, das seit alten Zeiten das Territorium des Stammes Ḥāšid ausmachte, im Lichte verschiedener Zeiten, deren Differenz sich ziffermässig zurzeit nicht berechnen lässt. Das äussere Indicium ist trügerisch: Gl 302 zeigt die strengen Formen des Altertums, von Gl 1359/60 haben wir keine mechanische Wiedergabe, können aber mit einiger Sicherheit für seine Schrift einen der Vertragsinschrift (Gl 1076) ähnlichen Duktus annehmen. Wandel in der Schrift kann sich schnell vollziehen (Macht der Mode), daneben besteht die Möglichkeit des Archaisierens. Suchen wir wenigstens termini ante und post quos zu gewinnen. Für Gl 1359/60 ist nach dem S. 161 Angenommenen als untere Grenze 10 n. Chr., für Gl 302 ist als obere Grenze 200 v. Chr. anzusetzen [a]). Doch kann nach Festigung der Königsherrschaft, die wahrscheinlich bald nach Reihe II (Jaṯaʿʾamar-Karibaʾil Wātir-Jadaʿʾil Baijin) fällt, der Umschwung in der Schrifthandhabung schnell eingetreten sein. Der Duktus von CIH 126 (= Gl 105 und 1186) mit Erwähnung des Karibaʾil Wātir steht dem von Gl 302, wo er auch genannt ist, recht nahe [b]). Auch das spricht dafür, dass der Karibaʾil Wātir beider Urkunden derselbe König von Sabaʾ ist. Kennzeichnend für diese alte Zeit ist die politische Stellung des Königs in Gl 302: da gibt es ausser ihm, dem Fürsten, der zu jener Zeit gewiss der reichste und mächtigste war, einen König von Samʿā und Könige von Marjab (vgl. Ausf. **18a**), und der König von Samʿā, der in Gl 302 das Wort hat, spricht gar nicht mit besonderem Respekt von diesem König, dessen Vasall er doch wohl war. Wir befinden uns bei Gl 302 durchaus in der Zeit der jemenischen Kleinstaaterei, die vielleicht ein starkes Königtum schon hinter sich hatte, jedenfalls in den späteren Fürsten der altsabäischen Dynastie ihre Meister fand und allmählich einem alles aufsaugenden Absolutismus Platz machte, den der zunächst demokratische Islam ablöste, um auch da wieder die Autokratie durchdringen zu lassen — das alte, ewig neue Spiel. Die Stellen aus CIH 37 (= Gl 302)

---

a) Zu der Liste S. 137 f trage ich nach, dass bei ihrer Aufstellung das Graphische nicht beachtet ist. Nach dem Schriftduktus gehören die Reihen I und II enger zusammen und III und IV

b) Es sind die ersten Zeilen massgebend, wo der Kopist sich noch nicht gehen liess.

mit שעבן שמע (Z. 7 u. 7f) sind behandelt S. 182. — [6]) Über die Zeit dieser Könige von Sam'ā und das Verhältnis von Gl 302 zu Gl 1359/60 s. [5]). — [7]) Die defektive Schreibung von שמע ist nur deshalb befremdend, weil die scriptio plena in derselben Inschrift daneben hergeht; vgl. [4]). — [8]) Für die Ergänzung des *Corpus* אקול שעבן] שמע langt der Raum nicht; mir scheint אקיל] שמע zulässig; doch mag die Glasersche Abschrift ein falsches Bild von den Raumverhältnissen geben.

Ṣirwāḥ צרוח [1])

	Nisbe
שעבן צרוח OM 46	
שעבהמו צרוח Hal 62,11 [2])	אצרחן Acad 11,1 f. [3])
יתעכרב כבר צרוח בן דרחאל ומסיד צרוח ושעבן צרוח Gl 1571,1	

[1]) Dass Ṣirwāḥ als Stammname neben dem Stadtnamen Ṣirwāḥ (über die Stadt הגרן צרוח s. **69 a**) vorkommt, ist nicht anstössig, wie OM S. 99 gemeint ist; vgl. Ghaimān. Gemeint ist in allen hier zusammengetragenen Stellen gewiss das Ṣirwāḥ zwischen Ma'rib und Ṣan'ā. Zweifelhaft ist, als was צרוח in dem Beinamen des Almaqah בעל אועל צרוח Gl 891, 3 [a]) anzusehen ist („Herr der Steinböcke von Ṣirwāḥ"? Herr des Platzes Au'āl, der dem Stamme Ṣirwāḥ gehört?). Ohne nähere Angabe notiert Glaser (*Abess* 124) „die Stämme von Ṣirwāḥ" als Parteigänger Ilīšarḥs und Ja'zils. — [2]) Die Gewinnung des שעבהמו aus dem אחי רפעבהמו der Halévyschen Vorlage (zu OM 46) ist sehr glücklich. — [3]) „Die Ṣirwāḥiten" sind hier Jaṣbaḥ Arjam, (Sippe) Muwaqqiṣum und Bausum und seine Frau Kurābat, Baronin Muwaqqiṣum, Hörige des Königs; vgl. S. 290, wo nachzutragen ist, dass sich die Sippe Muwaqqiṣum auch findet in Gl 891,12 [b]).

---

[a]) Über diese Inschrift s. jetzt (gegen oben S. 150) OLZ 1907 Sp. 607.

[b]) In Acad. 11 und in Gl 891 sind die Stifter Königshörige (wahrscheinlich ist Gl 891,2 f. zu ergänzen ארם מלכן הקניו אלמקה בעל] אועל צרוח); Acad. 11 ist keinesfalls vor die Periode Saba'-Raidān zu legen; dann können sehr wohl die Muwaqqiṣum beider Inschriften dieselbe Sippe sein, und dann liegt es nahe, auch in Gl 891,2 das ן vor dem ארם מלכן zu ergänzen zu אצרחן. Die Hauptschwierigkeit von Gl 891, das scheinbare Nebeneinander hamdanischer und altsabäischer Könige wird gelöst durch Burchardt 6 (s. OLZ 1907, Sp. 605 ff.).

Šaddād שדד

שעבינהן גשמם ושדדם Gl 826,1 [1])

Nisbe

שדדין CIH 194 (= Gl 178),2 [2])

[1]) Siehe das unter Gušamum S. 366 Bemerkte. — [2]) Die Anlehnung der Nisbe an den Stammnamen darf als gesichert gelten; seltsam ist, dass auch der ך-Name der Dame eine Nisbe ist, wenn nämlich die Lesung רת ראין (s. S. 246) richtig ist.

Tabnā'u תבנו [1])

תבנו Gl 1600,2 f. [1]).

[1]) Die Deutung des Namens als Stammname ist sicher; vgl. Dahsum. — Die Form des Namens wird dieselbe sein wie in צנעו Ṣanʿā'u.

Tausa' תושא [1])

Nisbe תושאן Hal 359,1 [2])

[1]) Als Stadtname ist Tausa' anzusehen Hal 190,3 (Hommel *Chrest.* S. 117 Z. 1), wenn Hommels Ergänzung des ושא richtig ist. — [2]) Die Beziehung dieses Ethnikons auf einen Stamm Tausa' ist unsicher; vgl. zu Amīrum S. 311.

32. Es sollten hier die Landstriche behandelt werden, die sich in den Inschriften als Einheiten erkennen lassen. Das würde aber eine geographische Darstellung des ganzen Landes bedeuten, die durch eine Karte zu erläutern wäre. Solche Arbeit ist in dem Rahmen dieses Werkes nicht zu leisten. So verweise ich auf die Darstellung bei Ritter, die immer noch ihren Wert hat, so vieles Neue nun auch durch Halévy, Manzoni, Glaser bekannt geworden ist, und auf die geographischen Arbeiten, die aus der Bibliographie Hommels und ihrer Fortsetzung durch Weber (Mitt. Vorderasiat. Gesellschaft 1907) zu ersehen sind.

33. Das Durcheinanderwohnen der Stämme in islamischer Zeit ist durch zahlreiche Stellen gesichert; siehe z. B. *Gaz* 112, wo auch die ausgleichende Wirkung beachtet ist: „der Hauptdistrikt von Ḥāšid ist Chaiwān . . . . . die Leute dort gebärden sich bakilisch (bakilisieren sich); sie sind Eidgenossen von Bakīl, sie stammen aber von Ḥāšid“ (Z. 14—16).

33a—52. Diese Ausführungen, die auf das Vorstellungsleben Bezug haben, müssen einer Sonderpublikation vorbehalten bleiben. Das gesammelte Material ist so reich, dass es hier nicht Platz finden kann.

53. Die allgemeine Charakteristik Jemens, „genannt *alchaḍrā'*, als reich an Bäumen, Früchten und Saaten“ (Gaz 51,8), wird von Hamdānī durch gelegentliche Einzelbemerkungen ergänzt[1]). Es wird hier nicht der Versuch einer vollständigen Darstellung der Flora gemacht. Es werden nur die Denkmäler gehört. — Jemen besitzt alle Bedingungen mannigfaltiger und reichlich gebender Bodenkultur. Dem bis zu ± 2500 Meter aufsteigenden nordsüdlich streichenden Gebirgszuge entspringen zahlreiche Wasserläufe, die nach Westen durch die Tihāma zum Roten Meere gehen, nach Osten zu auf der Hochebene zu Kulturen verwandt werden oder sich in der Steppe verlieren. Das Gebiet ist hier schwankend: vor dem Islam, besonders in der älteren Zeit, zwang die Energie und Kunst der Bewohner die vom Sarāt kommenden Ströme in ihren Dienst; geschickt angelegte Stauwerke sparten die Kraft des Sail und hinderten ihn, sein Zerstörungswerk zu tun. Als der Schwerpunkt der Macht auf die Westseite des Gebirges verlegt war, wurden die Kunstbauten vernachlässigt, die Naturgewalten taten ihr Werk, und die herrlichen Gärten, deren Erinnerung noch zu Mohammeds Zeit lebte, wurden vernichtet. An ihre Stelle trat Steppe mit „Tamariskengebüsch und ein wenig

---

[1]) Sprenger urteilt zu hart über die „Ungereimtheit“ Hamdānīs, der Jemen „die Grüne“ nenne und es doch drei Viertel des Sandmeeres und das öde Mahritis umfassen lasse (ZG 45,389f.) Trotz des حضرموت من اليمن *Gaz* 85,1 geht aus jeder Seite hervor, dass für den natürlich sprechenden Hamdānī *aljaman* nur die Südwestecke Arabiens ist, und dass die Grenzenangabe *Gaz* 51,9ff., die sich an die vernünftige Chaḍrānotiz anschliesst, das Werk des konstruierenden Wissenschaftlers Hamdānī ist. Übrigens schätzt sonst Sprenger unsern Autor mit Recht sehr hoch ein, auch seine Notizen über die Flora (ZG 45,367f.). Nordgrenze Ǧuraš s. Tab 1,912,1; Naǧrān Tab 1,913,5.

Lotosbaum" (Koran 34,15). Dieser Teil des Landes fiel den ʿArab, den Beduinen anheim. In den Küstenebenen am Roten Meer und am Indischen Ozean wurde Kornbau getrieben und Baumzucht; soweit die Bodengestalt es zuliess, auch im Gebirge. Hier gediehen namentlich die köstlichen Obstsorten, von deren Reichtum Hamdānī berichtet[1]). Die Denkmäler sind nicht ausgiebig an Bemerkungen über die einzelnen Bodenprodukte; sie sprechen nur in allgemeinen Ausdrücken von den landwirtschaftlichen Anlagen. Das Bild, das sich aus ihnen ergibt, ist etwa folgendes.

Der Boden hatte nach den Kulturen, zu denen er verwandt wurde, verschiedene Bezeichnungen[2]). Nicht selten zählt der Besitzer seine Grundstücke nach ihren Arten auf. So spricht der König von Samʿā, der Stifter von Gl 302, von קני ומחמית ועברת ואבית וארצת תורתי

[1]) *Iklīl* VIII (s. Müller *Burgen* 1,392 f.) werden die des Wādī Ḍahr (etwa 4 Stunden westlich von Ṣanʿā) aufgezählt.

[2]) Die Übersetzung der termini schliesst sich an das Übliche an; es bedürfen aber die hergebrachten Deutungen einer Nachprüfung. Auch ist zu beachten, dass manche Worte nach dem Zusammenhange verschiedene Bedeutung haben. So heisst ארץ 1. Boden jeder Art, „Landbesitz", so z. B. Acad 11,9; 2. Ackerland, dann auch im Plural ארצת = „Ackerfelder"; so z. B. Gl 302, 2. 3. Hal 361,3. 362,4 u. o. Schwierig ist die Gruppe משם, משמת, משימת; ich halte משם für das Kollektiv, משמת für das Einheitswort, משימת für den Plural davon (*mašājimat* wie *maḥāgirat*, *maḥāmijat* u. v. a., s. OM S. 104); die Ableitung ist unsicher (wahrscheinlich von שים „setzen", „stellen"; heisst es an einigen Stellen „stiften", so erklärt sich das aus Zusammenfliessen mit שאם). Welcher Kultur das משם diente, wissen wir nicht. — Für עבר haben wir einen Wink in Reh 5 + 4 + 1: durch dieses Prozessurteil (מתבת) wurde ein Streit der Besitzer der Palmenhaine Naʿwān und Naqbān geschlichtet; Z. 6 tritt ohne besonderen Anlass an Stelle des durchgehenden נחלן נעון auf עברן נעון; mir scheint diese Promiscuität mit Sicherheit auf עבר = „Palmenhain" hinzuweisen, ohne dass damit eine Beschränkung des Wortes auf diese Bedeutung ausgesprochen sein soll. Die Hauptkulturen waren: Kornbau, Gemüsebau und Baumzucht (einschliesslich Weinbau).

אבהמי „das Vieh und die Gehege und die Ufergelände und die Schlösser und die Felder, die sie beide [er und sein Vater] von ihrem Ahn N. N. geerbt haben" (Z. 2 f.)[1]. In der Watf-Urkunde Hal 361/2 ist die Rede von ארצתן ואנחלן ואענבן ומוהתן ומקבלתן „die Felder und die Palmenhaine und die Weinberge und die Wasserläufe und die Wasserbehälter" (361,3; vgl. 362,2. 4 f.). In dem Vertrage Hal 49 bilden den Gegenstand ארץ ועברת וסוודת והב אלמקה אבעלי „das Land und die Ufergelände und der Fettboden, die Almaqah dem Abīʿalā geschenkt" (Z. 7 f.). Besonders häufig erscheinen termini des Grundbesitzes in den Weihinschriften, da in diesen der Gottheit gedankt wird für, bezw. sie gebeten wird um reichliche Früchte in Haus, Hof und Feld, um Kinder-, Frucht- und Viehsegen. Es heisst da einfach עדי ארצהמו „auf ihrem Grundbesitz", z. B. Acad 11,9; oder עדי ארצהמו ומשימתהמו „auf ihrem Grundbesitz und ihren Feldern", z. B. OM 6,11 f. 8,8 f. 11. Os 9,7 f. 11,7 ff. Gl 82,13 f. CIH 282 (Cambridge), 13 f.; auch in umgekehrter Reihenfolge עדי משימתהמו וארצהמו OM 9,17 f.; ferner עדי ארצהמו . . . . ומשימתהמו „auf ihrem Lande und ihren . . . . . und ihren Feldern" Gl 144,11 f.; ferner עדי כל ארצת ואשרר ומשימת אבהתהמו ואשעבהמו „auf allen Grundstücken und Tälern und Feldern ihrer Ahnen und ihrer Stämme" Gl 158,2 f. Zweifelhaft ist, ob die Worte ערקהמו ועלתהמו OM 2 b, 8 f.

---

[1]) Auch bildlich stellt der Stifter seinen landwirtschaftlichen Besitz dar: die Ornamentleiste über der Inschrift, beschrieben von Erman zu Müllers Behandlung der Inschrift in Sitz Ber. PrAW. XXXIX (1886) S. 839 nur äusserlich, ohne auf die Bedeutung einzugehen, ist so geordnet, dass der Name des Schlosses (Z. 2 ביתהו יער) als Monogramm in die Mitte gesetzt und von Dattelpalmen und weiterhin von Ochsenköpfen zwischen „Gittern" flankiert ist; ich sehe darin den Hinweis darauf, dass der Herr von יער, der „König", zunächst die Kultur der Dattelpalme betrieb, sodann den Landbau, dargestellt durch den Pflugochsen und die Felder (Furchen); vgl. meine Ausführungen OLZ 1908, Sp. 269 n. 2.

nähere Bestimmung zu ארצהמו sind oder eine besondere Gattung von Grundbesitz bezeichnen. Ausser ihnen kommen sämtliche mit ארץ verbundenen Bezeichnungen auch allein vor. Besonders zu beachten ist, dass die einzelnen Stücke des Besitzes an Grund und Boden, welcher Art sie auch sind, Eigennamen haben können. Es entspricht das dem nüchternen, sorgsamen Charakter der Jemener, wie die Sitte, den Feldern und anderen Anlagen besondere Namen zu geben, auch in Babylonien allgemein war. An Beispielen führe ich an:

ארצתהו תאלקם Gl 302,2
ארצהמו נחל חרף Acad 11,9
משמתהמו דצרעם OM 11,7 f.
משמן דישמין מרדעם OM 15,6
מש]מתהמו מדב Hal 176,2 f.
מאחדש יעד Hal 271,4 (?)
מחמיהו נעמן Gl 302,3
נחלן נעון Reh 5 + 4 + 1,1. 3
נחלן נקבן Reh 5 + 4 + 1,3. 6. 7
נחלנהן נעון ונקבן Reh 5 + 4 + 1,8 f.
נחלנהן נקבן ונעון Reh 5 + 4 + 1,5. 6
נחלהו דמעש Hal 172,3

נחלהו מאתם Hal 174,3
נחלהו דת ברן Hal 176,2
נחלהו מוטפתן Burch 4,2 f.
אנחלהמי מקלד Gott 1,2
עברהו דת שמהעלי Gl 302,5
עברהו דת דאח Gl 302,6
עברהו חים Gl 302,8
עברן דדאח Gl 302,7
עברן מע . . Gott 1,2
עברן נעון Reh 5 + 4 + 1,6 f.
עבריהמו הברן ועבר עתתר OM 15,3
שירנהן משר ומציהם Hal 49,9

Mit dem Ackerbau verbunden ist die Viehzucht als Hilfsgewerbe[1]). Dem Landmann ist das Rind un-

[1]) Die Viehzucht war in Jemen so lange ein Hilfsgewerbe des Ackerbaus, als das Land sich des Beduinengesindels erwehrte. Das schliesst nicht aus, dass Schafe und Geisen zur Milch- und Fleischgewinnung und Kamele zum Warentransport gezüchtet wurden. Aber die Masse der Bevölkerung klebte an der Scholle, die sie mit zäher und reichlich tragender Arbeit behandelte. Wie durch den Islam der Zustand blühender Länder sich gestaltete, und wie die ungesunden Zustände selbst scharf beobachtenden Muslimen sich als das Normale zeigten und sie zu seltsamen Konstruktionen führten, zeigt Ibn Chaldūn: er unterscheidet richtig

entbehrlich, und wir dürfen seine häufige Darstellung aus der Wertschätzung erklären, die der jemenische Bauer ihm zollte. Dass diese zur göttlichen Verehrung führte, ist aus Gottheitnamen wie תור בעלם nicht zu entnehmen, auch nicht daraus, dass Stierköpfe vielfach auf den Denkmälern sich finden (vgl. meine Ausführungen „Zur Kunstübung im Jemen" in Oriental. Lit. Zeitung 1908 Sp. 269 ff.). Als Tier, von welchem Bilddarstellungen dem Gott geweiht werden, kommt neben dem Stier (תור) das Kamel vor, wenn die Zusammenstellung des אבל OM 1,2 mit ar. إبل richtig ist. Der allgemeine Name für Vieh scheint בער[1]) zu sein. Es ist ganz im bäuerlichen Sinne, wie wir ihn in diesen Denkmälern zu erwarten haben, dass mit Vorliebe gebetet wird für „Heil von Kind und Vieh" (ופי אולדהמו ובערהמו).

Bot die Natur durch genügende Niederschläge oder durch perennierende Wasserläufe die nötige Bewässerung, so musste doch an vielen Orten nachgeholfen werden, und wir finden mehrfach Kunstanlagen des Wasserbaus

---

zwei Gesellschaftsgruppen: die schweifende (*badw*) und die ansässige (*ḥaḍar*), er rechnet aber zu jener die Bauern, weil sie sich über eine weite Fläche verbreiten (*Muqaddime* ed. Quatrem. 1,220; Slanes Übersetzung verwischt Ibn Chalduns Auffassung; das Lesen des Originals ist hier unumgänglich); er fixierte diese Auffassung in einer Umwelt, die ihm eine überwiegend Vieh züchtende und mit dem Vieh umherziehende, den Boden nur gelegentlich bestellende Bevölkerung zeigte; er hätte diese Vorstellung in Ägypten, wo das reine Fellachentum auch vom Islam nicht völlig hat totgemacht werden können, korrigieren sollen. Dass die Muslime sich nicht um die Zustände der hochkultivierten Agrarländer vor der Überflutung durch die barbarischen Beduinenscharen gekümmert haben, hängt mit der Religion zusammen, die, sobald sie den Anspruch der Offenbarung macht, fast immer zu Überhebung und Feindschaft führt, im Islam führen musste, weil der Verfasser des heiligen Buches selbst kein Verständnis für das Fremdartige besass und gegen alle „Ungläubigen" Kampf bis zur Vernichtung befiehlt.

[1]) Die Beschränkung auf das Kamel als Gattung ist trotz der naheliegenden Zusammenstellung mit ar. بعير nicht zulässig.

erwähnt. Zu diesen sind zu rechnen die Brunnen, die Kanäle und die Zisternen. Auch hier ist noch manches unsicher. Der Brunnen ist באר, Plural אבאר. Die Worte für das Graben von Brunnen sind: שׂבחר, חפר, שׂנבט, nicht selten verbunden, z. B. הנבט וחפר Hal 174,3; חפר ושׂנבט ושׂבחר Hal 210,11 f.; שׂבחר וחפר Hal 241. Von Verbindungen des באר mit anderen termini beachte משם וברך ואבאר Gl 877,6. Es ist im Geiste der Völker Vorderasiens[1]), dass auch in Jemen die Brunnen eigne Namen haben; s. z. B. באריהמו רשן ורתד Hal 63,3 (nicht erhalten sind die Namen in Hal 240,13 und 453,3). — Die Belebung der Natur mit übermenschlichen Wesen hat dazu geführt, die Brunnen als Sitz von Genien anzusehen („Gottheiten" wäre zu viel gesagt): die מנצחת dürfen wohl als Brunnenpatrone gedeutet werden. — Über das Wesen des חרת sind wir nicht völlig im klaren, doch mag „Kanal", „Kanalsystem" die Bedeutung ungefähr treffen[2]). Aus Gl 25,4 entnehmen wir, dass die חרת dem עבר diente; aus anderen Stellen geht hervor, dass sie zur Bewässerung von Palmen angelegt wurde (z. B. חרתהו למשקת נחלהו „seine חרת zur

[1]) Die Beispiele aus dem AT (בְּאֵר שֶׁבַע u. a.) sind bekannt; auch die immer wieder vorgeführten „Brunnenlieder" deute ich hier nur an, ohne eine billige Zitiererei zu üben. — Brunnen ذات تومان in Medina Tab 1,901,15.

[2]) Der einzelne Kanal war wohl משקית (das neben *masqijat* vielleicht den Pluralwert *masāqijat* hatte) und hatte auch Namen, z. B. Hal 271,4 משקיתש ואיש (Lesung unsicher) neben מאחדש יער. — Vielleicht hat man bei חרת an ähnliche umfassende Bewässerungsanlagen zu denken, wie sie im Jahre 1907 bei den Arbeiten der Deutschen Orient-Gesellschaft in Qalʿat Schirgāt (Assur) blossgelegt und in ihrer sinnreichen Konstruktion erkannt worden sind. — Lehrreich ist Hal 151,7—9 „weil er die Wasserverteilung von drei Jahren (als Kabīr) geleitet hatte" (כבר Verb!); dieser Wasser-Kabīr ist der Vorgänger des داقل, dessen Funktionen Hamdānī *Iklīl* VIII schildert (s. Müller *Burgen* 1,393 (59)) und der Kollege des *mīrāb* in Russisch und Chinesisch Turkestan, der eine wichtige Persönlichkeit ist, weil er das gesamte Aryq-Wesen des Bezirkes unter sich hat.

Bewässerung seiner Palmen“ Burch 4,2 und ähnlich חרתן רוים לאנהלהמי Gott 1,2). In Verbindung mit משמת scheint sich חרת Hal 176,3 zu finden („die Kanäle seiner Felder“). Mit חרת auf eine Stufe gestellt ist מנפחת Bombay-Inschrift Z. 4: „das Siebentel seiner חרת und seiner מנפחת“. — Zisternen sind wahrscheinlich zu verstehen unter כרף[1], das im Singular und Plural die gleiche äussere Form zu haben scheint; der terminus für die Anlage ist הנכל, z. B. Gl 72,2 (הנכלו ist wohl auch zu lesen Hal 140,3[2]). — Auf Bewässerungsanlagen wird sich auch beziehen והפללן שרעתם ארצהמו CIH 11 (= Hal 8), 2, denn שרעתם ist zu ar. شرع, شريعة, مشرع zu stellen[3]).

Die landwirtschaftlichen Anlagen bildeten den Gegenstand der Weihung an Gottheiten, so z. B. משם וכרף ואבאר ישאמן Gl 877,6. — Die Regel war, dass das Eigentum am Boden sich in den Händen der Sippen befand. Die Belehnung damit durch den König wird meist nur ein Scheinakt gewesen sein (vgl. S. 29). Andererseits belehnten mächtige Geschlechter solche ihrer Hörigen, die sich gehorsam gezeigt und Vertrauen besassen. Als das Königreich erstarkt war und erfolgreiche Expansionspolitik trieb, gab es die besten Stücke des eroberten Landes an die dem Throne nächsten Grossen; so kam z. B. die Sippe Gab'ān aus dem Ǧōf in den Südwesten des Himjarengebietes. Die Urkunden über Landverleihung sind nicht selten, z. B. Os 36. OM 15. — Wo der Landbesitz die Grundlage der Wirtschaft bildet, ist er Hauptgegenstand der Rechtsstreitigkeiten. So finden wir nicht selten Entscheidungen (פתח

[1]) *Gaz* 239,2 ist *kurīf*, das in dem Verse 238,24 vorkommt, definiert als „eine gewaltige Höhlung in einem Felsen, in der das Wasser ein Jahr lang und länger bleibt“.

[2]) Ein כרף mit Namen מנפש scheint vorzukommen Gl 286,2. Als Teil eines Namens in كريف خولان *Gaz* 69,19.

[3]) Ob הפללן zur Erklärung des פלית אשררהמו CIH 74 (= Os 4), 5 f. herangezogen werden darf, ist nicht zu entscheiden.

oder מחבת) über ihn in den Denkmälern z. B. Reh 5 + 4 + 1 (Bombay-Inschrift).

Sonderstellungen nehmen ein 1. der Grundbesitz der Tempel, 2. der Grundbesitz der Gemeinden. In Babylonien war jener Mittelpunkt grosser wirtschaftlicher Unternehmungen. Für ähnliche Zustände lässt sich in Jemen ein sicherer Beweis nicht erbringen, doch finden wir den Schein, dass die Gottheit jemandem Land gegeben habe, z. B. Hal 149, wo wahrscheinlich ein Mächtiger sich Tempelgut angeeignet hatte und es in einem von ihm anerkannten Vertrage gegen Zahlung einer Summe wieder herausgibt. Die sogenannten Tempelstrafgesetze scheinen zum Teil der Sicherung des Tempelbesitzes zu dienen. — Das Gemeindeland scheint nicht als ארץ, sondern als שיר oder מופר (מפר) bezeichnet worden zu sein. Es unterstand in Haram der Leitung eines Achtmänner-Kollegiums (s. Hal 147). Das שיר חדקן, Gemeindeland der Stadt Ḥadaqān, ist erwähnt Gl 302,5. Hal 49,9 ist von den שירנהן משר ומצירם in solcher Verbindung die Rede, dass man darin Tempelbesitz sehen möchte.

54. Mit Monopolisierung des Waffenhandwerks durch den Geburtsadel ist hier gemeint die Anmaßung der Sippenhäupter, selbst die Waffen zu führen und allein zu bestimmen, wer von ihrem „Volke“ die Waffen führen solle und wie sie geführt werden sollen. Dieser Zustand ist nur bei schwachem Königtum und bei schwachem Volkswillen möglich. In Jemen dürfen wir als seine Grenze die Zeit annehmen, wo die *chums* (*chamīs*) der Könige erscheinen (vgl. Ausführung **31** a. E. und **100**). Als die Sippenmacht gebrochen, wurden die „Herren“ im Zivildienst zu Beamten, im Heeresdienst zu königlichen Offizieren. Sie machen die Konzession, im Staatsheer zu dienen, wenn ihnen ein Rest der alten Stellung gelassen wird: das Monopol der Führerstellen. So ist es noch heut zum Teil in den Armeen der Staaten, in denen der Sippendünkel nicht völlig gebrochen ist. In Jemen hängt mit der Selb-

ständigkeit der Kriegergruppen (kleinen Heere), die das Bestehen einer Menge von Raubrittern mit sich bringt, zusammen, dass die Sippenleute in ihren Inschriften die Gottheit meist auch um Begnadung mit „reichlichen Tötungen“ bitten. Der Islam hatte von allem Anfang an grundsätzlich das Volksheer — nur grundsätzlich, denn tatsächlich war ja das Waffenhandwerk auch Monopol, nämlich derer, die kapitalistisch kräftig genug waren, Waffen zu erwerben; da war zugleich das Kriegführen eine Kapitalanlage, besonders gewinnreich, wenn es langte, zu Pferde in das Feld zu ziehen (der Reiter erhielt für sich einen Teil der Beute, für sein Pferd zwei Teile[1])). Hier fiel Kapitalist und Sippenmann nicht zusammen, denn bei den vorislamischen Beduinen und Halbbeduinen gab es keine privilegierten Familiengruppen (siehe S. 32 f.). Als Omar das Staatsheer-Volksheer geschaffen, wurde das Höchste erreicht, was hierin möglich ist, und der Erfolg war ein ungeheurer. Nur waren die Araber nicht Leute, die guten Tage ertragen zu können, und teils durch das Prinzip der allgemeinen Gleichheit der Muslime, teils durch die auf roher Kraft und altem Dünkel sich aufbauende Anmassung fremder Elemente kamen sie um die Waffe, die sie mit Geschick geführt. War in ihnen selbst der alte Geist des Arabertums gebrochen, das sich als eine bevorrechtete Gruppe gegenüber allen Nichtarabern fühlte, so wirkte bei den neugewonnenen Muslimen und den in den Staatsdienst (Hofdienst) genommenen fremden Elementen 1. der Sippengeist, der das Kriegswesen leitete (Iranier), 2. der Volksgeist, der beutesuchende Volksheere schuf (Türken). Vom Expansionsstandpunkte aus zeigte sich: 1. das Volksheer unter starkem Führer ist das sicherste Mittel der Expansion, 2. der Erfolg dauert nicht an, wenn nicht eine Epoche militärischer Schulung durch kleine Gruppen (Monopolisten des Waffenhandwerks) vorhergegangen ist, 3. diese

---

[1]) S. Abū Jūsuf, *kitāb alcharāǧ* 10,33 und 11,1 ff.

Schulung verzehrt die Kräfte des Volkes, denn sie mästet eine Gruppe auf Kosten der übrigen. In Jemen wurde diese Schulungepoche rechtzeitig abgelöst durch die der starken Monarchie mit Volksheer, und in ihr hatte das Land eine relative Blüte.

55. 56. Die Inschriften lassen uns zwei Klassen erkennen: Herren und Knechte. Die Beschränktheit des Materials lehrt uns nur wenig vom einzelnen. Die rechtlichen Bestimmungen, die in so grosser Menge und Genauigkeit aus Babylonien vorliegen [1], fehlen hier ganz. Einige Hauptzüge ergeben sich aus der folgenden Stellensammlung und den Bemerkungen dazu.

אדם [1])

אדם פ' Hal 117,2 [2])
אדם בני פ' [3]) Hal 140,2. CIH 77 (= Os 9), 3. 87 (= Os 18), 2 f. 88 (= Os 16), 2 f. OM 1,1 f.(?) CIH 341 (= OM 10), 2 f. 343 (= OM 12), 2. OM 15,2. 5. 20,2. Gl 889,1.
אדם דפ' [3]) OM 21,1. CIH 30 (= Gl 324), 2
אדם מלכן [4]) Os 36,1. OM 1,2 f. [5])
כבר אדם מלך מען ואדם מלך מון [4]) Hal 480,2 f. [6])
ארב ואמה בני אעזן Fr 40 (= Wien 17), 2 [7])
אדם ודם Hal 504,4 [8])
ארמהו [9]) Hal 51,5. CIH 95 (= Os 20), 8. 347 (= OM 5), 8 f. 333 (= OM 8), 12. OM 1,10 f. 15,1. Gl 869,5
ארמה [10]) OM 13,12
ארמהמו CIH 67 (= OM 2), 11. OM 15,4

ארומת [11])

ארומתהמו Hal 51,7 [12])

ארימת [11])

ארימתם צדקם Mars 2,10

---

[1]) Eine vortreffliche Zusammenstellung der sozialen Verhältnisse Babyloniens findet sich in Thurnwald, *Staat und Wirtschaft in Babylon zu Hammurabis Zeit* in Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik XXVI S. 644—675 und XXVII S. 64—88. 190—202. Diese Arbeit schliesst sich an Vorlesungen Friedrich Delitzsch's über den Gegenstand an.

אדימתהמו Gl 1548/9, 2. 3. 5 f.[13]). CIH 80 (= Os 13), 8(?)[14])

אמת[15])

אדם ואמה בני אעזז Fr 40 (= Wien 17), 2[16])
אדימתהמו ואמהתהמו Gl 1548/9, 2. 5 f.[16])

עבד[17])

עבד פ Hal 49,2. 6 f.[18]) 85,1. 94,1. 155,3 (= 156,3)[19]). 500,1[20]). 630,3. Os 30,1[21]). CIH 86 (= Os 17), 1[22])
עבד בני פ' Hal 123,2. 371,4. 615,26. Bibl. Nat 1,1 (בן)
עבדם Hal 342,1 f. 3
עבדהו[23]) CIH 82 (= Os 7), 6. 9. 79 (= Os 8), 8 f. 80 (= Os 13), 5 f. 95 (= Os 20), 4. 6 f. 93 (= Os 23), 1. 3. 90 (= Os 26), 6. 84 (= Os 27),9 f. 333 (= OM 8), 4. 15. 343 (= OM 12), 6. 15. OM 1,9. 5,4. 30,5. Gl 825,14. 22. 865,4. 875,8.
עבדה[23]) OM 13,2. 12
עבדהמו[23]) OM 4,2. 37,2 f.
עבדיהו[23]) Gl 826,2. 869,2.

[1]) Die Aussprache ist zweifelhaft; die Anlehnung an eine der arabischen inneren Pluralformen ist abzuweisen (*Chrest* 45: *uddām* als *fu''āl*). Nichts zu tun hat אדם mit äth. **አዳም**, **አዱም** lieblich, gefällig, denn es ist eine Verbindung zwischen den Bedeutungen nicht zu gewinnen[1]); dagegen bietet sich ass. *admu* „Kind", *udmu* „Geschlecht", „Volk"; da der ass. Stamm אדם wahrscheinlich „bauen", „erschaffen" bedeutet, so liegen für den Bedeutungsübergang zahlreiche Parallelen vor (creatura als „Kreatur" von Menschen verächtlich, ar *chalājiq* im Osmanischen „Sklavin" u. v. a.).

[2]) Es ist kaum ein Zufall, dass אדם פ' selten, עבד פ' häufig ist; gewiss hatten auch Einzelne mehrere *'abd*, damit hatten sie aber noch nicht אדם, denn dieses bedeutet die Hörigen-Gruppe; es ist unwahrscheinlich, dass wir jemals einer Summe von Personen ver-

---

[1]) Man müsste denn den Euphemismus wie in ar Sa'īd(e), Masrūr, Iqbāl u. ä. für Sklavennamen annehmen (vgl. εὐώνυμος = „links").

schiedener Herkunft als אדם פ׳ begegnen werden. In den vorliegenden Beispielen sind es, soweit die Texte vollständig genug sind, um einen Zusammenhang erkennen zu lassen, immer Gruppen (meist בנו פ׳, zuweilen „N. N. und seine Söhne"), die sich als אדם bezeichnen; und umgekehrt: es war meist, abgesehen vom König, die Gruppe, d. h. die Sippe, die Hörige, d. h. eine oder mehrere Hörigen-Familien besass; kennzeichnend hierfür ist Os 20, wo zwar die Familie Ašjab, der der Stifter Maudūd angehört, nicht als אדם פ׳ bezeichnet ist (der Anfang fehlt), aber von „seiner Erbherrin (ורתחהו) Qušābat Baronin Marṯadum" und von „seinen Erbherren (אורתהו), der Sippe Marṯadum" die Rede ist[1]). Das bedeutet, dass die אדם-Familien wie andere Sachen am Erbgange teilnahmen, und dass sie Erbstücke der Sippe waren[2]). Nur ein Mann machte eine Ausnahme: der König. Aber auch er besass, scheint es, die Hörigen-Sippen nicht als Einzelperson, sondern als Sippen-, bezw. als Staatshaupt (vgl. [4])). Der einzelne Hörige war in jedem Falle עבד, mochte er nun einer אדם-Familie angehören oder nicht; im letzten Falle wurden diese Einzelnen zusammengefasst als ארומת oder ארימת (s. [11])). Die weibliche Hörige hiess אמת; waren mehrere in einer אדם-Familie, so heissen sie ebenso wie die vereinzelten אמה. Bei dem Hörigkeits-Verhältnis zur Gottheit scheint nur עבד (אמת) und אדם vorzukommen; ein ארומת ודם u. dgl. ist nicht nachgewiesen; gerade hier, wo das Persönliche vorherrscht, sollten wir die termini der Vereinzelung erwarten. Dass Familien als אדם des Gottes genannt sind, soll heissen, dass sie am Land-

[1]) Meine Behandlung der Inschrift, die im *Corpus* (No. 95) unverstanden geblieben ist, s. OLZ 1907 Sp. 309 ff.

[2]) Wie weit sie damit der Willkür des einzelnen Sippenmitgliedes entzogen waren, ob sie z. B. nur durch einen Familienbeschluss veräussert werden konnten, ob überhaupt Verkauf anders als etwa mit der Scholle, an der sie hafteten, möglich war, lässt sich zurzeit nicht bestimmen.

besitz des Tempels hafteten. — In qatabanischen Inschriften scheint bisher אדם nicht nachgewiesen. Qatabān hatte eben eine andere soziale Struktur. Was sonst אדם ist, gehört da zum מבן (vgl. S. 412 n. 1 und 87).

3) Sowohl bei בנו-Sippen als bei ד̄-Sippen kommt אדם vor; es ist nicht unnütz, dies zu bemerken, vgl. S. 219 f. über das Alter der Sippen-Bezeichnungen.

4) Das Vorkommen von אדם מלכן ist von Wichtigkeit: es zeigt, dass der König neben seiner Stellung im Staate auch ein wirtschaftlicher Faktor war, sofern er einen Betrieb mit Hörigen unterhielt (auf „Königlichen Domänen"). Von besonderer Bedeutung ist die Nennung des כבר אדם מלך מען ואדם מלך מין Hal 480,2 f.: die Hörigen des Königs waren so zahlreich, dass ihnen ein besonderer כבר „Leiter" bestellt wurde. Zu beachten ist, 1. dass der König nicht persönlich genannt wird, und dass er entweder nur heisst מלכן oder mit dem Namen seines Reiches מלך מען, מלך מין; 2. dass die Institution der „Königshörigen" sich schon findet in der minäischen Zeit (Hal 480 ist aus Berāqiš); es ist damit nicht gesagt, dass sie immer den gleichen Charakter gehabt habe: ihre Bedeutung wechselte mit der Macht der Dynastie; die Sabäerkönige, die eine straffe Organisation durchgeführt und die Monarchie gegen alle Gruppen hoch gebracht hatten, fanden grösseren Zulauf als die Könige des alten Feudalstaates[1]).

5) Dass die Ergänzung der Herausgeber in Z. 1 f. אדם unrichtig ist, lässt sich vollkommen beweisen. Z. 1 f. lautet שעדאום ובניהו ... בני אושאל; Z. 8—11 lauten ולהענן ומתען ד̄שמוי עבדהו שעדאום בן בדלן בער יקנין ולה̄רין אדמהו בני אושאל בן שצי שנאם; man vergleiche OM 13,11 f. לוספהמו שמשם עבדה שרחאל ואדמה בנ]י בתע; wo עבד und אדם in solcher Weise aufeinander folgen, ist עבד ein Glied der אדם-Gruppe; Saʿd'auwām und seine Söhne müssen in OM 1 von den בני אושאל sein,

1) Es liegt nahe, an „Ministeriale" zu denken; über die babyl. MAŠ-EN-KAK s. Ausf. 57/58.

können nicht ihre אדם sein; dazu kommt, dass die Nennung „N. N. und seine Söhne“ ohne den Vater nach „N. N.“ oder das Gentilicium nach „Söhne“, und die Erwähnung von Hörigen, deren Herren selbst wieder Hörige wären, ohne Analogie ist; für die Ausfüllung der Lücke kann ich keinen Vorschlag machen [1]).

6) Die seltsame Zusammenstellung deutet darauf, dass die Stämme (Gebiete) Maʿīn und Mawān durch Personalunion verbunden waren, und dass der gemeinsame König nach seinen beiden Funktionen reinlich geschieden wurde: der König von Maʿīn hatte Hörige und der K. von Mawān hatte auch Hörige; da es dieselbe Person war, so konnte er sich auch durch einen Mann in der Leitung beider Gruppen vertreten lassen.

7) Über die Verbindung אדם ואמה s. 16)).

8) Über die Hörigen der Gottheiten s. unter 1) und über die Gottheiten, auf die sich אדמה אדמהו, עבדהו, עבדה beziehen, s. 9), 10), 23).

9) Das הו bezieht sich auf den König Hal 51,5, auf einen Sippenmann OM 15,1, auf Almaqah Ḏū Hirrān Os 20,8, auf Ḏū Samwā OM 1,10 f., auf Ta'lab Rijāmum OM 5,8 f. 8,12. Gl 869,5.

10) Das ה bezieht sich auf Šamsum.

11) Das Nebeneinander von *faʿāwilat* und *faʿājilat* befremdet nicht; die *w*-Form ist die ältere. Nach einer Singularform ist deshalb in den Denkmälern nicht zu suchen, weil ארומת ersichtlich die einzelnen Individuen sind, die zur Hörigen-Klasse gehören, ohne Rücksicht auf ihren Familienverband, und davon ist der eine עבד; will man jedoch die sprachliche Form konstruieren, zu der *faʿāwilat* als „plur. fractus“ d. h. Kollektiv-Nomen gehören könnte, so mag man *adūm* oder *adūmī* (Nisbe zu אדם; dieses selbst wäre als *adūm* zu denken?) ansetzen.

---

[1]) Die Aushilfe, der Steinarbeiter habe nach dem gewöhnlichen Schema, wo mehrere Söhne genannt werden, oder verleitet durch das בני im folgenden בניהו ,בני אושאל statt בנהו geschrieben, ist schlecht; sie sei aber erwähnt; dann ist וְידם[ד], עבד[ם] oder ähnlich zu restituieren.

[12]) Seltsamerweise folgt dem ארומת fast unmittelbar ein coll. der gleichen Form: שׂאולת. Der Unterschied in der Bedeutung zwischen אדם und ארומת zeigt sich in dieser Inschrift (Hal 51) scharf, sofern die ארומת ebenso wie ihre Mitgruppen bezogen sind auf אדם des Königs von Saba': אולדהמו ודאעדרהמו מסודהמו וקשׂדהמו וארומתהמו (Z. 6 f.); vgl. die Zusammenstellung Gl 1548/9, 8 f., s. [13]).

[13]) In Z. 1 f. ist die Reihe [י . . . . . ו] כל אביתהמו ארצהמו ואנחלהמו ואקניהמו וארימתהמו ואמההמו וכל דבן חור דקניו ויקנינן בנו דמעהרם; in Z. 3 ist sie nur דבן חור וארימת בני דמעהרם; in Z. 5 f. heisst es אולדהמו ודאעדרהמו וארימתהמו ואמההמו ואביתהמו; aus Z. 1 f. geht hervor, dass ארימת und אמה zwar lebende Personen, aber rechtlich Sachen sind, mit denen קני gemacht wird; zu Z. 5 ist Hal 51,6 f. zu vergleichen (s. [12]))[1]). Zu dem חור וארימת ist heranzuziehen Os 13,8, s. [14]). — Zu Gl 1548/9 ist zu beachten, dass sie ein *watf* ist[2]).

---

[1]) Besonders schmerzlich wird empfunden der fragmentarische Zustand von Hal 361/2: diese Inschrift hat mit Gl 1548/9 so viel Gemeinsames (sie ist auch ein *watf*) und enthält Wendungen, die sich nur aus Gl 1548/9 erklären, wie das בן ועלן 361,4, das hier wie in Gl 1548/9 (Z. 5. 6 bis) als formelhafte Verbindung der Präpositionen בן und עלן anzusehen ist (vgl. בעבר ובעלי Gl 1548/9,2).

[2]) Das Wesen des *watf* ist noch nicht erkannt. Die Ausführungen Glaser *Altj Nachr* 87 ff. verfehlen das Wesentliche. *watf* ist, was zu gewissen Zeiten des Islams das *waqf* ist: die Festlegung von Vermögensbesitz, damit nicht gierige Hände sich danach ausstrecken können; nur wird im Watf die Weihung an eine Gottheit (שׂאמת, שׂטר, עלם, שׂאלת) vorausgesetzt: es ist die weltliche Bekundung, dass das Gestiftete vor Göttern und Menschen geschützt sein solle. Für den das Watf ist, wird eingeführt durch בן ועלן, gegen den geschützt wird, hat vor sich עמן. So ist es in Gl 1548/9 und OM 21; in Hal 361 und 362 ist das Für und Gegen nicht zu erkennen, ebenso in CJH 99 (= Gl 131), wo die Ergänzung הקני — מסנרן in Z. 1 (S. 176) sicher unrichtig ist (das Watf ist keine Weihinschrift!); in Os 35 sind die Verhältnisse besonderer Art: die Könige stiften für die Kabire von Aqjānum und ihren Stamm, mit der Bedingung, dass die

[14]) Es scheint bisher die Parallele des דבן חיר ואדימת פ׳ Gl 1548/9,3 nicht bemerkt worden zu sein; es liegt doch nahe, in den ... אחררהמו ואחררתהמו ואדיב von Os 13,8 etwas Ähnliches zu sehen: חור als *ḥawārr* (= *ḥawārir*) gelesen kann sehr wohl neben den אחרר *aḥārir* „Freie" hergehen; bei näherem Zusehen findet sich, dass der letzte Buchstabe von Os 13,8 nicht notwendig ב zu lesen ist, dass sogar die leise Neigung des oberen Striches für מ spricht: es darf unbedenklich אדימ gefunden werden; die Analogie von אחררהמו ואחררתהמו spricht für אדימהמו אדימתהמו als „männliche und weibliche Hörige", doch wird nach dem Vorgange von Gl 1348/9,2 und 5 f. vorzuziehen sein, in der ausgefallenen Zeile zu ergänzen מתהמו ואמתהמו.

[15]) Das *'mt* für „Magd" geht durch alle semitischen Sprachen (ass *amtu* usw.); der Plural (coll.) אמה ist vielleicht mit dem Arab. *imāh* zu sprechen.

[16]) Sind אדם ואמה und אדימת ואמה belegt, so ergibt das nicht notwendig Gleichheit von אדם und אדימת; in אדם ואמה erscheinen die אדם auf die männlichen Glieder der Gruppe beschränkt.

[17]) Zu der Häufigkeit von עבד פ׳ s. [2]); häufig ist עבד auch als Bestandteil von Personennamen (theophor); es bildet dann ein geschlossenes Ganze mit dem Gottesnamen; bei getrennter Schreibung ist es zweifelhaft,

---

Kabire und der Stamm den Königen und Allen von den Sabäern zu eigen sein sollen (ich ergänze Z. 3 a. A. בלבדי ליבנגן nach Gl 1548/9, 4 f.), so dass am Schluss mit Recht von (مصداق) ותפם ומצדקם „Watf und Vertrag" gesprochen wird; in Os 35 hat das Watf den Charakter eines Lehensvertrages, der sich mit dem Treuverbande berührt; in den anderen Fällen möchte ich die S. 225 gegebene Konstruktion nicht aufrecht erhalten (in den Urkunden über Treuverbände fehlt nicht das תאמן). — Immer findet das Watf zugunsten einer Gruppe statt, nie zu Gunsten eines Einzelnen. — Zu beachten ist in Gl 1548/9 das אבות in כל אבותהמו ושעב המו מענם Z. 2.6 „alle ihre Familien und ihr Stamm Ma'īnum", wo das אבות an das ATliche בית אבות (s. Ed. Meyer, *Israeliten* 428 ff.) erinnert.

ob nicht, wenigstens in einzelnen Fällen, an eine wirkliche Weihung der Person an den Gott zu denken ist. Kommen עבד und עבדם als Personennamen vor, so sind sie als Abkürzungen zusammengesetzter anzusehen.

[18]) Das Auftreten eines עבד in diesem Vertrage hat dadurch Bedeutung, dass sein Kontrahent der Sohn seines Herrn ist. Die Parteien sind: A. הלכאמר בן ענמתן und חמעתת עבד דרחאל בן ידעאב, B. אבעלי ויהפרע בן דרחאל; wenn auch der Vater von Abīʿalā und Juhafriʿ nur Ḏaraḥʾil genannt ist, so ist er doch gewiss identisch mit דרחאל בן ידעאב, dem Herrn des Ḥamāʿaṯt; es scheint, dass der Grundbesitz, um den es sich handelt, dem Hörigen gehört hatte, und dass er ihm von den übermütigen Söhnen des Ḏaraḥʾil fortgenommen war; nun geben sie ihm das Land zurück gegen Zahlung von 1000 Balaṭ, aber nicht direkt, sondern Almaqah, der es dann auf ihn übertragen möge[1]). Es ist kein Zweifel, dass die עבד nicht selten durch Fleiss und Geschick sich hochbrachten, kapitalkräftiger wurden als ihre Herren und vereinzelt in die Reihen der „Edlen“ eindrangen.

[19]) Hier ist עבד wahrscheinlich Phrase: der Stifter der Inschrift, ʿAmmīʾanas b. Kalbum nennt sich Kabīr von נהתן(?) und zugleich עבד ותראל; nun war Watarʾil König von Haramum (Ort der Inschrift); mag auch der Kabīr in dem Duodez-Staat nicht viel gewesen sein, wirklich Höriger war er kaum.

[20]) Es ist vielleicht zu restituieren: „עבד des Waqah[ʾil Jāṯiʿ und seines Sohnes Ilījāfaʿ Jašūr], der beiden Könige von Maʿīn“.

[21]) Der Stifter, der sich als עבד des Sumhuʿalā bezeichnet, ist eine Vertrauensperson: er bringt die Weihung dar, weil er „gesetzt worden ist (ich fasse תקדם gleichbedeutend mit dem כבר Hal 151,8. 11) über

[1]) Man kann auch an eine Hypothek denken, die der Hörige den Söhnen seines Herrn an seinem Lande bestellt hat, und die er nun durch Zahlung der Schuld ablöst.

das מהיע der beiden Ḍirw-Pflanzungen und das מהיע des קבלתן, die Besitz der (Sippe) D̲ū Jahar sind".

[22]) In Os 17 betet der gute Knecht Asʿad Fauqamān nur für das Wohl seiner Herren, der Sippe Mart̲adum; denn zugegeben, dass auch der Einzelne für „sie" betet, indem er seine Familie meint, so kann das אבעל ביתהמו sich kaum auf die „Hausleute", „Hausangehörigen" der Familie des עבד beziehen; sind die אבעל hier auch nicht viel mehr als אלי, so sind sie doch die Leute des Herrenhauses, und dazu gehören die אדם nicht.

[23]) עבדהו und עבדיהו bezieht sich nur auf Gottheiten, עבדה auf Šamsum; daraus schliesst man, dass es nicht üblich war, sich als עבד eines Menschen zu bezeichnen. Eine Ausnahme macht der König: in der Watf-Urkunde OM 4 ist Z. 1 zu ergänzen מלכי und das עבדהמו Z. 2 auf die Könige zu beziehen[1]); OM 37,3 (spät) wurde bisher nicht verstanden (נצב = „es haben errichtet dem N. N., ihrem Knecht, die Banī Alījat" ist ein Gewaltstück); auch da geht המו auf den König: „Stele des N. N. . . . . ., des Dieners Seiner Majestät, Sippe Alījat"; zu המו für den König vgl. Gl 554. 618, zur Gesinnung modernste Grabschriften wie „der treue Diener seines Herrn" u. dgl.

57. 58. Die Vermutung, dass es sich um ein Pachtverhältnis handelt, ähnlich wie es heute im Osmanischen Reiche fast überall als Regel anzutreffen ist, ist dahin zu modifizieren, dass der jemenische Pächter an die Scholle gebunden, also tatsächlich Höriger war, und dass der Herr den Zins bestimmte, so dass das Pachtverhältnis in Wirklichkeit ein Dienstverhältnis war. Damit ist nicht gesagt, dass der „Herr" das Recht hatte, jeden Angehörigen einer אדם-Gruppe zu irgendeinem Dienst zu zwingen; die Macht hatte er wohl dazu durch den Mangel der Freizügigkeit. Verhältnisse

---

[1]) Ich zweifle nicht, dass Os 35,2 entsprechend zu ergänzen ist אדמ[ה]מו. Die vornehmsten Sippen nannten sich אדם, der einzelne Junker עבד gegenüber dem König; es wird das aber nichts mit der sozialen Schicht der אדם des Königs zu tun haben.

der islamischen Länder zur Parallele heranzuziehen, empfiehlt sich deshalb nicht, weil der Islam dieses Prinzip anerkennt, das in Europa noch bis ins 18. Jahrhundert, in Preussen noch bis ins 19. von dem Polizeistaate als gefährlich angesehen wurde. Doch ist die Freizügigkeit im Islam nur Prinzip, in Wirklichkeit besteht sie nur in beschränktem Masse. Abgesehen davon, dass sie nach der Scharīʿa für den allezeit besonders wichtigen Teil der Bevölkerung islamischer Staaten, die Christen und Juden, nicht gilt (die Ungläubigen dürfen nur mit besonderer Erlaubnis der islamischen Herren ihren Wohnort ändern), so ist sie auch für die Muslime ein zweifelhaftes Grundrecht; denn dem Satze Gottes „Wandert auf der Erde“ (Q 6,11. 27,71. 29,19. 30,41) steht die Vorstellung gegenüber, dass der Imam der Sāʾis ist, der die Gemeinde in allen äusseren Dingen zu leiten und auch die Bewegungen des einzelnen zu überwachen hat, soweit das Staatswohl in Betracht kommt — man weiss, wie dieser „Schutz des Staatswohls“ wirkt. Schon früh wurde der Aufenthalt der Muslime in fremden Ländern ungern gesehen. — In Babylonien finden wir eine soziale Schichtung von grosser Feinheit: neben dem König und den Freien gibt es eine Anzahl Klassen von den Schutzgenossen des Königs bis zu den Sklaven niederster Stufe. Dass sich in Jemen nach Zeit und Gegend (die schlaffen Söhne der Tihāma waren knechtischer als die Männer des Gebirges)[1] die Lage der Unfreien verschieden gestaltete, ist sicher; aber wir dürfen kaum irgendwo und je eine so künstliche Kastelung annehmen, wie sie durch den Hammu-

[1]) Die Qatabaner kamen den Hochgebirgsleuten an Energie und Selbstbewusstsein kaum gleich; bis jetzt scheint aber das ארם-System bei ihnen nicht belegt zu sein: die Qatabaner waren ohne Ausnahme freie Männer, die sich vielleicht Fremder als Arbeitskraft bedienten und kein staatliches Verbot des Ankaufs und der Beschäftigung von Sklaven hatten, bei denen aber keine Gruppe ist, die der der ארם ähnlich ist. Wer nicht zu dem מסוד gehörte, zählte zum טבן, aber dieses hatte anerkannte Rechte und wehrte sich tapfer gegen Übergriffe, vgl. 83.

rabi-Kodex für das älteste Babylonien bezeugt ist. Die Denkmäler kennen nur die zwei Klassen, deren einer Name sicher ist, während der andere nur vermutet wird (חור, Pl. אחרר?) [1]. Suchen wir in der babylonischen Gesellschaft nach einer Parallele, so finden wir sie in dem MAŠ. EN. KAK, dem Schützlinge des Königs gegenüber den אדם מלכן. Es ist diese Parallele nicht sicher, und es steht dem MAŠ. EN. KAK vielleicht näher der כבר אדם מלכן; denn jener erscheint als der von dem König beschützte Halter von Sklaven, nicht als ein Sklave selbst (solche hatte der König ausser den MAŠ. EN. KAK). Der Unterschied zwischen Babylonien und Jemen war der, dass es in Jemen anerkannte Sklaven im babylonischen Sinne nicht gab, und dass sowohl der König als die „Herren“ des Landes nur eine Anzahl Familien und Einzelpersonen an sich gefesselt hielten, die ihnen Dienste leisten mussten, dafür aber Lohn, bezw. Teil an den Ernteerträgen erhielten und gleichsam zum Hauswesen des Herrn gehörten. — Bei der Ausgedehntheit des Inschriftengebietes müssen wir in Sachen „Sklave“ mit einer verschiedenen Terminologie rechnen; in der Tat scheint eine solche vorzuliegen für Ḥaḍramōt, denn es ist sehr wahrscheinlich, dass Os 29 dorthin zu verlegen ist, und dass in ihr die Worte אדֿן קני מלך ח' bedeuten „Sklave, Besitz des Königs von Ḥaḍramōt“. Das erklärt sich gut, denn אדֿן ist „Körper“ (opp. נפש; vgl. die beliebte Redensart: ברי אדֿנם „Gesundheit (بروُ) des Leibes“, und אאדנשם ואנפששם Hal 504,8).

59. Das Wesen des südarabischen Stammes (שעב) ist in Ausff. **25** und **31** behandelt. Hier war er als die Umwelt des Bauern zu erwähnen. Für ihn ist der Stamm die höchste Instanz, sie steht über dem König und dem Herrn, auch wenn dieser in der üblichen Bitte, der Gott möge „begnaden mit der Gunst ihrer Herren und ihres Stammes“ an erster Stelle steht.

---

[1] Siehe Ausf. **55**,**6** [14].

60. Über Myrrhe (Gummiharz von Commiphora abyssinica, C. myrrha und vielleicht auch andern Arten) und Weihrauch (von Boswellia Carteri) ist das Wichtigste angegeben in Engler, *Die natürlichen Pflanzenfamilien*, Teil 3, Abt. 4. Ausführliches findet sich in Schweinfurths Abhandlung über Balsam und Myrrhe in *Berichte der Pharmaceut. Ges. zu Berlin.* Okt. 1893. Nach einigen Fachmännern kann man von einem Anbau und einer Kultur der beiden Pflanzen in Jemen nicht sprechen. Höchstens mögen Eingeborene einzelne Bäumchen pflanzen. Nach Wien ist einmal eine lebende Pflanze aus Jemen gebracht worden, die aber bald eingegangen ist. Die Nachrichten der Alten von dem Weihrauchlande (Regio thurifera) in Arabia Felix sind ersichtlich stark übertrieben; Weihrauch und Myrrhe waren vielmehr ein Handelsartikel (bedeutende Produktion beider an der Somali-Küste und in Indien ist gesichert) denn ein Exportartikel für Südarabien[1]). Dass die Stoffe auch von anderswoher kamen, hindert nicht die Annahme ihrer Erzeugung in Jemen. Der Handel wird sie schon unterschieden haben, wenigstens in Arabien. Die Jemener waren aber in der glücklichen Lage, ihren auswärtigen Klienten alles durcheinander wirren zu können, denn

---

[1]) Der Periplus weiss von verschiedenen Arten: aus Muza (s. Ausf. **64**) wurde exportiert (§ 24) σμυρνα ἐκλεκτη και στακτη Ἀβειραια και Μιναια „abgelesene und tropfenförmige Myrrhe, Qualität Abeiraia und Qualität Minaia“ (die Namen weisen so wenig wie heut auf das Ursprungsland; Maʿīn lieferte gewiss keine Myrrhe, die Ware hatte aber im Handel den Namen darnach). Von der jemenischen Myrrhe wird unterschieden die afrikanische, die aus Aualites, Malao, Munda und Mosyllon exportiert wurde (§§ 7, 8, 9, 10). Fraglich ist die Notiz über Barygaza § 49 (Fabricius will μουρρινη statt σμυρνα), doch ist die Einfuhr von Myrrhe nach Arabien aus diesem indischen Haupthafen nicht zweifelhaft. Die Deutung aes babyl. *ṭābat amanim* als „Weihrauch von Jaman“ (Hommel, *Grundriss 263*) ist ebenso wie die von „Weihrauch von Emesallim‘ als „Weihrauch von Meluch (Zentralarabien)“ rein auf einem Anklang beruhend und abzulehnen, solange sie nicht durch anderes gestützt wird; dass den Babyloniern irgend welcher Weihrauch als „jemenischer“ verhandelt wurde, mag richtig sein.

weder aus Indien noch von der Somali-Küste konnten Waren anders als durch ihre Hände nach Norden gelangen. Dass auch im Aussenhandel verschiedene Sorten unterschieden wurden, zeigt die Preisangabe bei Plinius 12,63: „Optimi thuris libra X, VI pretium habet, secunda X, V, tertia X, III". (Erste Qualität = indischer Weihrauch, zweite = Somali-W., dritte = arabischer W.) — Über die Hauptproduktionsgebiete von Myrrhe (σμυρνα) und Weihrauch (λιβανωτος, λιβανος) in Südarabien s. Ausf. **66.**

61. „*Nec praeterea arabum alii turis arborem vident ac ne eorum quidem omnes feruntque III M non amplius esse familiarum, quae jus per successiones id sibi vindicent, sacros vocari ob id, nec ullo congressu feminarum funerumque, cum incidant eas arbores aut metant, pollui, atque ita religionem mercis augeri*" (Plinius 12,54.) Mir scheint diese Stelle einiges Licht zu werfen auf die von de Goeje behandelte Abneigung der Muslime gegen Verbrennen von Räucherwerk beim Totenzug *(L'Encensement des morts chez les anciens Arabes*, aus den Verhandlungen des 14. Orientalisten-Kongresses Bd. 3). Nach der Notiz des Plinius wurden die, die mit Weihrauch zu tun haben, für geweiht gehalten, durften auch nicht in der Zeit der Pflege des Baumes sich durch Berührung eines Weibes oder Begegnung mit einer Leiche verunreinigen, m. a. W. der Weihrauch wurde mit einer Art religiöser Scheu angesehen. Ich schliesse daraus, dass es in Südarabien verpönt war, ihn bei der Totenfeier anzuwenden. In Nordarabien wusste man nichts davon, so wenig wie sonst auf der Welt; die Beduinen sind allzeit gierig nach starken Wohldüften gewesen, und sie taten ihren Toten etwas Gutes an, ihnen damit zu folgen (lies bei de Goeje a. a. O. S. 3 اتّباعها statt إِتْباعها). Der Prophet hatte sicher nichts dagegen trotz der fabrizierten Hadite. Die Behauptung, „man" habe den Weihrauch missbilligt, weil man darin ein schlechtes Vorzeichen gesehen. ist die leere Phrase eines Theologen. Die Sache klärt sich

auf durch die Erzählung Baihaqīs, Abū Mūsā Al'aš'arī habe sich auf dem Totenbette das Räuchern verbeten (a.a.O.3f.). Ich schliesse daraus, dass das Räucherverbot auf die Vorstellungen südarabischer Muslime (Abū Mūsā war Jemener) zurückgeht. Dann wäre das Verbot nicht gegen einen Brauch des südarabischen Heidentums gerichtet, sondern vielmehr eine Reminiscenz an dieses Heidentum. Den Muslimen, die den Ursprung nicht kannten, stellte es sich dar als eine der beliebten Ablehnungen nordarabischen Heidentums, sofern man in Nordarabien das Räucherwerk so verwandt hatte. Es liegt dann eine cumulatio zweier Motive vor, die, einander entgegengesetzt, das gleiche Ergebnis haben.

62. „Wir wissen jetzt, dass der Periplus des Erythräischen Meeres vor dem Jahre 71 geschrieben ist" Gutschmid in Euting, *Nabatäische Inschriften* S. 89. Vgl. Fabricius in der Einleitung seiner Ausgabe S. 23 ff.

63. Es ist bei der Angabe, Inschriften seien in den südarabischen Küstengebieten fast gar nicht zu finden, an die Küsten des Roten Meeres gedacht. Von der Küste des Indischen Ozeans stammen einige der wichtigsten Denkmäler (Ḥiṣn Ghurāb, Naqb Elḥağar, die Denkmäler von Abjan u. a.).

64. Μουζα, das مُخا der arabischen Geographen, das heutige Mocha, war zur Zeit des Periplus ein bedeutender Handelsplatz, „zwar hafenlos, aber gut geeignet als Rhede und Landungsplatz wegen der anstossenden sandigen Ankerplätze" (§ 24). Der Import war recht bedeutend, und der Periplus gibt a. a. O. ein Verzeichnis der eingeführten Waren, lässt auch erkennen, mit wem der rührige Platz arbeitete. Muza hatte ein Hinterland mit guten Abnehmern: „im Innern liegt in einer Entfernung von drei Tagen die Stadt Saue (Σαυη), gehörig zu dem sie umgebenden Lande, das Mafareitis genannt wird; es gibt da einen Tyrannos, der sie bewohnt, namens Cholaibos; und nach weiteren

neun Tagen folgt die Metropole Safar, in der Charibaël wohnt, der gesetzmässige König zweier Völker, nämlich des homeritischen und des daneben wohnenden sogenannten sabaïtischen, der durch fortgesetzte Gesandtschaften und Geschenke freundliche Beziehungen zu den römischen Kaisern unterhält (§ 22.23). Saue kann nur Taʿizz sein, das etwa 120 km. ONO von Mocha liegt, dessen Entfernung mit drei Tagen also richtig angegeben ist, während von Taʿizz bis Ẓafār nur etwa 150 km sind, zu wenig für die neun Tage von Saue-Taʿizz bis zu dem wenig westlich Jerim liegenden Ẓafār, wenn wir dieses gleich Σαφ̣αρ setzen; doch ist es unbedenklich, einen Berichtfehler für diese Strecke anzunehmen. Die Geschäftsleute von Muza verstanden es, sich mit dem König und seinem Statthalter über die Landschaft Maʿāfir gut zu stellen: „Dem König und dem Tyrannos werden Pferde gegeben und Maulesel zum Tragen von Lasten, goldene und silberne Gefässe mit erhabener Arbeit, prächtige Gewänder und kupferne Geschirre“ (§ 24). Dafür erhielten sie bedeutende Rechte. Zu der Landschaft Azania (etwa das italienische Somaliland) bemerkt der Periplus (§ 16): „Es verwaltet dieses Land, das nach einer alten Gerechtsame der Krone des nunmehrigen ersten Arabiens untersteht, der mafareïtische Tyrannos, aber die Leute von Muza haben es vom König zur Ausbeutung erhalten (wörtl. tributpflichtig erhalten) und senden dorthin Kauffahrteischiffe, indem sie sich dabei meistens arabischer Steuerleute und Beamten bedienen, die dort Freundschaft und Verwandtschaft besitzen und die Gegend und die Sprache kennen.“ Der Schiffahrtsverkehr Muzas war hauptsächlich mit der afrikanischen Küste: von dem Landungsplatze Aualites am Sinus Aualites, da, wo die Durchfahrt am engsten ist, setzen manchmal die Barbaren auf Flössen nach dem gegenübergelegenen Okelis (Schēch Saʿīd) und Muza über, indem sie Spezereien, wenig Elfenbein, Schildkröten und Myrrhe in sehr geringem Quantum, aber verschieden von der übrigen bringen

(§ 7). Was in die Handelsplätze Azanias von den Industrieerzeugnissen Muzas (Lanzen, kleine Beile Dolche, Pfriemen, mehrere Arten von Glaswaren) importiert wurde, berichtet § 17. Die Hauptmitteilung über Import und Export findet sich § 24. Die Exportwaren sind von besonderem Interesse: „abgelesene und tropfenförmige Myrrhe, abeiräische und minäische, weisser Marmor und die aus dem gegenübergelegenen Adulis eingeführten Waren." Die Regsamkeit und die Bedeutung Muzas wird durch die Notiz erhärtet: „Am äussersten Ende des Roten Meeres auf der arabischen Seite liegt der offizielle Hafenplatz Muza . . . . . Er ist ganz mit arabischen Reedern und Schiffern angefüllt und hat eine lebhafte Handelsbewegung; denn die Leute von Muza beteiligen sich an dem Handel mit der gegenüberliegenden Küste und mit Barygaza in eigner Reederei" (§ 21). Muza hatte an der Westküste kaum einen Konkurrenten (Okelis-Schēch Saʿīd machte nicht viel, es war Anlegeplatz zum Wassereinnehmen und erste Station für die, die in das Rote Meer hineinfuhren), wohl aber zwei gefährliche am Indischen Ozean, Ευδαιμων 'Αραβια (ʿAden) und Κανη (Balḥāff). Jenes war zur Zeit des Periplus durch die weitschauende ägyptische Seepolitik ausgeschaltet worden: „Nach Okelis . . . . kommt Eudaimon Arabia, ein Dorf am Meere, auch zu dem Königreiche des Charibaël gehörig, das bequeme Landungspunkte und süsseres wie besseres Wasser als Okelis hat und bereits am Anfang eines Busens liegt, weil das Land zurückweicht; früher eine Stadt, wurde es Eudaimon genannt, als es die Warenexporte von Indien und Ägypten aufnahm, wie man noch nicht von Indien nach Ägypten fuhr, noch auch von Ägypten in die Aussenorte zu segeln wagte, sondern nur bis hierher gelangte, in gleicher Weise, wie Alexandrien sowohl die von auswärts als auch die aus Ägypten gebrachten Waren aufnimmt" (§ 26). Aber an Stelle von Eudaimon Arabia-ʿAden trat ein anderer Konkurrent, das wichtige Kane

(Balḥāff) mit Sabbatha (Šabwat), dem Königsitz und Zentrum des Weihrauchhandels (vgl. **60**), im Hinterlande: „Ein Hafenplatz am Meere, Kane, zum Reiche des Elisar gehörig, in dem Weihrauchlande . . . . . .; oberhalb Kane liegt im Innern die Metropole Sabbatha, in der der König residiert; den sämtlichen Weihrauch, der in dieser Gegend erzeugt wird, bringt man dorthin wie auf einen Stapelplatz auf Kamelen, nach Kane selbst aber auf den landesüblichen Lederflössen aus Schläuchen und auf Schiffen; Kane steht in Handelsverbindung mit den Handelsplätzen der gegenüberliegenden Küste, Barygaza, Skythien, Ommana und der an Ommana anstossenden Persis" (§ 27). Wir sahen oben, dass auch Muza mit Barygaza Verbindung unterhielt. Man wird annehmen dürfen, dass die Schiffe aus Muza an den Fahrten nach Indien dadurch ein besonderes Interesse hatten, dass die Indienfahrer Kanes den wichtigsten Artikel, den indischen Weihrauch, in Kane abliefern mussten, damit er mit dem im Lande selbst gewonnenen Weihrauch den Karawanenweg nehme, während die Muzaleute ihn von Muza aus zur See weiter spedierten und dadurch billiger liefern konnten; es fiel auch für sie die lästige Abgabe fort, die die Priesterschaft erhob.

65. Als in Jemen mit der Bildung des Grossreiches Saba' und der Verlegung der Residenz nach Ẓafār die politische Lage eine andere geworden war, konnte und wollte man sich der Berührung mit dem nahen Afrika nicht entziehen. Der Hauptpunkt an dessen Küste war Adulis, in der Nähe von Massaua (Muṣauwa'), und mit diesem unterhielt Muza seit alter Zeit Beziehungen. Die Gesandtschaften, die 'Alhān Nahfān und Gadarat austauschten, gingen zwischen Muza und Adulis.

66. 67. Über Šabwat als Zentrum des Weihrauchhandels s. Ausf. **64** (hier oben); ebenda, wie Muza direkt handelte. Eratosthenes hat (bei Strabo XVI, 4,4) über Produktion und Handel folgendes: „Weihrauch erzeugt Qatabanien (ἡ Κατταβανια), Myrrhe Ḥaḍramōt (ἡ Χατρα-

μωτιτις); diese und andere Aromata werden von den Händlern umgesetzt; sie kommen zu ihnen von Ailana (Aqaba) nach Minäa in siebenzig Tagen . . . . . Die Gerräer[1]) kommen nach Ḥadramōt in vierzig Tagen". Theophrast berichtet von den Handelspflanzen Arabiens (9,4): „Weihrauch (λιβανος), Myrrhe (σμυρνα), Kassia und Zimt (κιναμωμον) wachsen in dem Chersones der Araber um Saba' (Σαβα), Ḥadramōt (ʿΑδραμυτα), Qatabān (Κιτιβαινα) und Minäer-Land (Μαλι)." Diese Produkte hatten den Fürsten und der Kirche schwere Abgaben zu zahlen. Die Stellen des Plinius über den Weihrauch behandelte Mordtmann ZG 44, 185 ff. und Sprenger ZG 44, 503 ff. Die Nachrichten des Plinius, schon an sich durch ihren Exzerpt-Charakter wenig brauchbar, dürfen nicht verallgemeinert werden: der in ihnen geschilderte Zustand (zuweilen treten zwei und mehrere als nebeneinanderbestehend auf) ist doch nur ein zeitweiliger. Die Notiz über die Zwangsroute Šabwat-Thomna (12,63) bedeutet nur, dass sich einmal die Herrscher von Catabān und Ḥadramōt über eine profitliche Besteuerung geeinigt hatten. Gelegentlich trieb mal einer der Freunde eine andere Handelspolitik, und als es mit Qatabān zu Ende war, entschieden andere Mächte. Die Lage Thomnas, der Residenz des Königs der ⟨⟨Cata⟩⟩banitae (Text Gebanitae), kennen wir nicht. — Sicher war dieser Weg ein lästiger Umweg: die Strasse aus Ḥadramōt nach Norden mündete in die grosse Nord-Süd-Strasse Ailana (ʿAqaba)—Arabia Eudaimon (ʿAden) entweder bei Ṣaʿda (im Hamdān-Land) ein oder sie hielt sich östlicher, über Naǧrān, und kam mit ihr erst in Tabāla zusammen (ist vielleicht das Thomala Plin 6,153, das dann nicht mit Mordtmann ZG 44,186 in Thomna zu ändern ist.)

68. Über den Wert der aus Arabien, Indien und China in das römische Reich importierten Spezereien

---

[1]) Gerra, eine Stadt an einer tiefen Bucht des Persischen Meerbusens, war Stapelplatz für den Vertrieb der südarabischen Spezereien nach Babylonien und Hinterland. Hommel (*Grundr* 137) sieht darin „*algarʿāʾu* beim heutigen el-Ḳaṭīf in Ostarabien".

nach dem auch volkswirtschaftliche Gesichtspunkte ins Auge fassenden Plinius (6,101. 12,84) s. Sprenger ZG 44, 502 f. Als Byzanz an Stelle von Rom trat, wird die Handelsbewegung sich nicht wesentlich geändert haben, nur nahmen die Waren ihren Weg zum grösseren Teile über die Häfen. Den Verfall brachte erst der Islam; denn erleichterte er auch den Verkehr innerhalb des Reiches, so erschwerte er ihn bedeutend mit den Ungläubigen-Ländern, und im Reiche zeigte sich bald der kulturfeindliche Charakter der neuen Religion, unter dem alles zurückging.

69. Ausführlich ist die Inschrift, in welcher Sippenangehörige weibliche Personen mit Angabe ihrer Herkunft dem Tempeldienst weihen (Halévy 190 + 231/2/3/4) in Ausführung 22 behandelt (S. 206 f.). Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass der Menschenhandel der Sabäer im Alten Testament erwähnt wird: „Ich verkaufe eure [Tyrus und Sidon und alle Bezirke Philistaeas] Söhne und eure Töchter den Judäern, die werden sie den Sabäern, einer weit entlegenen Nation, verkaufen" (Joel 4,8). Setzt man die Abfassung des Buches Joel um 400 an, so stimmt das gut mit dem sonst Bekannten; die grosse Karawaneninschrift Gl 1155 ist von ± 525, und die Sabäer, die um 400 an Stelle der minäischen Ritter getreten waren, setzten den Handel durch Arabien fort, bis Petra ihnen die Niederlage bereitete (S. 36). — Zu der Verbindung von Handel und Frachtgeschäft vgl. die Bemerkungen Lamprecht, *Zur jüngsten deutschen Vergangenheit* II, 1,166.

69a Das über das Wesen der südarabischen Stadt Gesagte ist unrichtig verallgemeinernd. Noch unrichtiger freilich ist die gegenteilige Verallgemeinerung, die in jedem *hagar* eine Stadt mit betriebsamer Bürgerbevölkerung sieht. Denn erst in später Zeit entstanden einige wenige grosse Mittelpunkte des Geschäftslebens, abgesehen vielleicht von Šabwat, das als Mittelpunkt des Weihrauchhandels seit den frühesten Zeiten die Bedingungen zu stadtähnlicher Entwicklung bot. — Zu der Feindschaft kleiner und grosser „Herren" und so-

genannter Herrenvölker gegen das Stadtwesen mit seiner Beweglichkeit, seiner Stärkung der Persönlichkeit, seiner Hebung der Intelligenz, seiner Erziehung des Individuums zu starkem Wollen und kräftigem Handeln vergleiche das, was ich in dem Referat über den *Recueil de Mémoires* der Schulen in Algier gesagt habe (ZAss XIX, 1906, 348). Es ist kennzeichnend, dass die Osmanlis nur in der kurzen Zeit ihrer Blüte und unter deutlich erkennbaren Einflüssen etwas für die Städte getan haben. Die neueste Entwicklung des Osmanischen Reiches, bei welcher der Bau grosser Verkehrsstrassen ihm aufgezwungen wurde und notwendig zum Entstehen grosser Handelszentren führt, wird, das lässt sich vollkommen sicher erkennen, sein Schicksal besiegeln: was offene und geheime Feindschaft der mächtigsten Nationen nicht vermochte, den barbarischen Eindringling in die Kulturländer von dem in einem Augenblick kräftigen Impulses bei Schwachheit der Eingesessenen eroberten Platze zu verdrängen, das wird ohne Lärm und ohne Blutvergiessen die wirtschaftliche Bewegung tun, die sich an die Hebung der Städte knüpft; denn in diesen wird nie der Türke die Führung haben, der als Geschäftsmann ehrlicher sein mag denn die anderen Orientalen, aber dünkelhaft, unintelligent, schwerfällig ist. Die politische Macht hielt er durch brutale Gewalt und rücksichtsloses Vorgehen; er wird sie nicht halten können, sobald in seinem Reiche eine starke kapitalistische Macht ersteht; mit dieser zu konkurrieren ist er unfähig, denn er ist degeneriert; wo sie aber in den Städten ihre Burgen aufrichtet und damit zum hochgesteigerten Kulturleben führt und der Staatsverwaltung höhere Aufgaben stellt, verschwindet der Türke. Vgl. Ausf. **205**. — Das, was in den Denkmälern von Ortschaften, sei es mit, sei es ohne Bezeichnung als *hagar*, erwähnt ist, sollte hier in alphabetischer Liste gegeben werden. Sie ist aber mit den zu ihrer Begründung und Erklärung nötigen Bemerkungen so umfangreich, dass sie einer Sonderpublikation vorbehalten bleiben muss.

70. Zahlreiche Inschriften feiern den Bau von Haus (Schloss, בית), Turm (צרחת, מחפר), Befestigung aller Art. In der älteren Zeit treten die militärischen Bauten hervor, später ist man friedlicher. Das ist begründet im Raubrittertum. In der Minäerzeit hatte jeder „Herr“ seine Burg, und man legte der Raublust keinen Zwang an. Neben der Festigkeit der Schlösser war ihr Schmuck das Ziel der Bauherren. Leider ist von diesen Bauten der Grossen und Könige so gut wie nichts erhalten, und wir sind auf die Beschreibungen der islamisch-arabischen Tradition und auf die mageren, zum grössern Teil noch dunkeln Angaben der Inschriften angewiesen. Daneben mag erwähnt werden die moderne Art des Häuserbaus in jemenischen Städten[1]). Die Häuser steigen bis zu vier Stockwerken auf und haben reich geschmückte Fassaden. Es wird zu untersuchen sein, ob sich dabei fremder Einfluss (Indien?) nachweisen lässt. Die Erhaltung einer Tradition aus vorislamischer Zeit anzunehmen wäre voreilig. — Den Bauten zum Wohngebrauch und zur Verteidigung schliessen sich an die religiösen Bauten. Hier ist zu beachten, dass die Könige und Grossen ihre eignen Heiligtümer (Kirchen, Kapellen) hatten. Wir dürfen an bedeutenden Fürstensitzen das Vorhandensein von Kultgebäuden von vornherein annehmen, und ebenso: wo Kultgebäude sich finden, wird ein Fürstenschloss in der Nähe sein. Das hängt damit zusammen, dass die Grossen aus dem Pantheon des Landes sich einen Familiengott wählten, oder auch einen Schutzgeist (Patron שים) besonders verehrten und ihn allmählich zum Gott avancieren liessen. — In den Inschriften finden wir eine grosse Menge bautechnischer Bezeichnungen, und wir schliessen daraus, dass das Baugewerbe gut entwickelt war. — Wie ihren Feldern und

[1]) Vortrefflich ausgeführte Proben davon finden sich in den Photographiensammlungen, die Hermann Burchardt auf seinen Reisen in Jemen hergestellt hat, und die im Seminar für Orientalische Sprachen zu Berlin verwahrt werden.

Grundstücken so gaben die Jemener auch ihren Häusern, Burgen und Tempeln Eigennamen, ja sogar den einzelnen Teilen; wir finden häufig Türme mit Namen.

70a. (zu S. 24 letzter Absatz). Eine Mitteilung aus dem Kunstleben Südarabiens machte ich in „*Zur Kunstübung im Jemen*“ Orientalistische Literaturzeitung 1908, April und Juni (mit Tafel). Es ist nur ein unbedeutendes Stück, das ich mitteilen konnte und zudem aus der spätern Zeit (zwischen 200 und 600). Es möge zur Veröffentlichung weiterer Stücke führen, namentlich aus den Schätzen des Osmanischen Museums. Auch in Jemen wird die Kunstübung sich vielfach auf religiöse Momente zurückführen lassen. Doch ist das Wirtschaftliche und Soziale zu ihrer Erklärung heranzuziehen, wie ich das in meinem Beitrage versucht habe.

71. „Statue“ ist hier Übersetzung des צלם der Weihinschriften. Man hat häufig angenommen, diese Standbilder seien Darstellungen von Gottheiten gewesen. Das ist unwahrscheinlich. Die Analogie anderer Völker Vorderasiens lässt uns annehmen, dass man Tiere und Personen als solche, nicht als Vertreter von Gottheiten angebracht habe. Sieht man den Stier (תור), dessen goldenes Bild z. B. in CIH 343 (= OM 12) geweiht ist, als Gottesbild an, so muss man das auch mit den beiden Kamelen von OM 1 tun; für göttliche Verehrung des Kamels liegt aber kein Anhalt vor. Für das Vorkommen des Bildes von Personen als צלם ist ein Beweis die ʿUzzā-Inschrift, deren Z. 5 f. bedeutet: das goldene Bild seiner Tochter“ [1]). — Die Angabe, dass uns von den geweihten Standbildern nichts erhalten sei, ist dahin einzuschränken, dass wir zwar menschliche Figuren nicht besitzen, dass wir aber eine Anzahl Tierplastiken kennen, die wahrscheinlich solche Weihgaben darstellten.

72. Es sei hier nur auf die typische Darstellung

---

[1]) Vgl. mein Referat in ZAss. XXI (S.-A. S. 12 f.).

des von Halévy in Journal Asiatique 1883 veröffentlichten Reliefs hingewiesen (auch bei Grimme *Mohammed* S. 5), das einen pflügenden Bauern und darunter die Oberteile von drei Gestalten zeigt. Die Köpfe haben nichts dem arabischen Typus Ähnliches. Vgl. auch die Abbildungen von Köpfen Wien Taf. XI.

73—82. Diese Ausführungen über das Sprachliche muss ich ausfallen lassen. Den ersten Versuch einer ordnenden Zusammenstellung des Materials gab Fritz Hommel in seiner vortrefflichen *Süd-arabischen Chrestomathie* (mit minäo-sabäischer Grammatik, Bibliographie und minäischen Inschriften), München 1893. Dort sind auch die Einzeluntersuchungen Anderer sorgfältig zusammengestellt. Ein erheblicher Fortschritt ist seitdem nicht gemacht worden. Die Geister wurden bewegt von dem Werte des ה im „Minäischen" (Mordtmann, Nielsen, Weber). Brockelmann gab eine kurze Notiz über die Stellung des Südarabischen in *Grundriss der Semitischen Sprachen.*

83. Hat es eine jemenische Literatur gegeben? Schon das, was uns erhalten, berechtigt, die Frage zu bejahen. Denn dieses Schrifttum in Stein und Bronze erhebt sich über das Alltägliche und ist der Ausdruck eines sprachlichen Lebens, das für die Fixierung durch die Schrift sich besondere feste Formen geschaffen. Die Technik der Schrift macht's nicht. Natürlich ist bei „Literatur" an *literae*, an Zeichen gedacht, und es wird hier die Einbeziehung der „Volksliteratur" im Sinne der ungeschriebenen, mündlich überlieferten Stücke ausdrücklich abgelehnt. Aber innerhalb des schriftlich Fixierten ist literarisches Denkmal und als solches Gegenstand der Betrachtung alles, was mit der Absicht der Mitteilung auf einen Stoff geworfen ist und über das rein Persönliche hinausgeht. Von Schreibstoffen kommt in Jemen wie in den meisten anderen Teilen Vorderasiens der nicht in Betracht, der in Babylonien in so ausserordentlichem Umfange verwandt wurde: der Thon. Nun ist in Ländern, in denen in der Regel

Stein, Metall, Tierhaut und andere Stoffe Substrat der Schrift waren[1]), die Technik der Babylonier nachgeahmt worden, und das kann auch in Jemen geschehen sein. Es ist nicht wahrscheinlich, dass sich einmal eine Korrespondenz südarabischer Könige mit einem Šarru von Babel oder Assur findet. Es darf aber nicht als unmöglich bezeichnet werden. — In gleicher Weise fehlt uns eine Spur von Aufzeichnungen auf Tierhaut (Pergament). Hier können wir aber mit vollkommener Sicherheit annehmen, dass diese Art üblich gewesen ist. Damit ist über die Aufmachung der einzelnen Stücke und die Art ihrer Zusammenfügung zu einem grössern Ganzen nichts gesagt; wir können nur aus Analogien schliessen. In der Welt, der Jemen angehört trotz aller seiner Abschliessung, gibt es zwei Arten von Zusammenfassung einzelner Stücke solchen beschriebenen Stoffes, der biegsam ist: das Zusammenheften von Stücken gleicher Flächendimension zu einem Buche oder das Rollen grösserer Stücke. Auch in Jemen hat es gewiss Bücher und Rollen gegeben von Stücken aus Pergament, neben dem Papyrus üblich gewesen sein mag. „Buch“ kommt in unseren Texten nicht vor; die Rolle finde ich in den צחפת (*ṣaḥfāt*), von denen Gl 424, 8. 11 die Rede ist. In Rollenform waren gewiss auch die Akten, die über Prozesse und staatsrechtliche Verhandlungen aufgenommen wurden, und von denen ich eine Spur in Gl. 1606 finde. — Ähnlich wird es beim Holz gewesen sein. Man könnte einwenden, die Jemener seien sich wohl der geringen Haltbarkeit dieses Stoffs bewusst gewesen. Aber unter weit ungünstigeren Klimaten finden wir Holz zu Denkschriften verwandt, und an Bäumen fehlte es nicht im Lande. Dass in Jemen vorislamische Urkunden auf Holz gefunden werden, ist wenig Aussicht, dagegen

[1]) Es ist hier an die Funde von Tell Amarna und Boghazköi gedacht; aus jenen ersehen wir, dass das Schreiben auf Thon in Syrien und im Mitannilande, aus diesen, dass es im nördlichen Kleinasien geübt wurde.

mag wohl noch einmal Jemenisches auf diesem Stoffe in dem Lande zutage kommen, das uns bereits eine wichtige Holz-Urkunde in der *s*-Sprache geschenkt, und dessen trockner Sand so viele Reste wunderbar erhalten hat: Ägypten.

84. Die Sprache der Jemener wurde von den Nordarabern als verwandt empfunden, und es wird nicht wenige Personen gegeben haben, die neben der einen als Muttersprache die andere handhaben konnten. Bei dem Verkehr Mohammeds mit den Vertretern jemenischer Sippen und Stämme scheinen Dolmetscher nicht nötig gewesen zu sein. Das war freilich in einer Zeit, wo sich das Neue schon durch mancherlei Anzeichen angekündigt hatte, wo namentlich die Beduinen in Jemen, deren Sprache der der ʿAdnān-Araber im wesentlichen gleich war, schon mächtig waren.

85. Es ist das Verdienst der Herren David Heinrich Müller und Alfred Jahn, Reste der nichtarabischen Sprachen Südarabiens gesammelt und verarbeite zu haben; siehe D. H. Müller, *Die Mehri- und Soqotri-Sprache,* I (Wien 1902), II (Wien 1905) und III (Wien 1908); Alfred Jahn, *Die Mehri-Sprache in Südarabien* (Wien 1902); *Grammatik der Mehri-Sprache in Südarabien* (Wien 1905). Man hatte gehofft, dass das Mehri eine gute Ausbeute für die Erklärung der Inschriften liefern würde. Diese Hoffnung scheint in den Worten Jahns zu liegen (*Mehri-Sprache* S. V.): „Diese Sprache bildet mit der Sprache der nordöstlich an Ḏafâr grenzenden Küste (Gráwī-Sprache) einerseits und mit der Sprache der Inseln Soqóṭra ʺAbd el Kûrī und Sâmha andererseits den letzten lebenden Ueberrest der südarabischen Sprache, welche in den sabäischen und minäischen Inschriften vorliegt.“ S. 2 der *Grammatik* bemerkt er aber, er sei zu einer andern Auffassung von der Stellung des Mehri im Kreise der semitischen Sprachen gekommen als der a. a. O. ausgesprochenen. In der Tat zeigen leider die bis jetzt publizierten Texte recht wenig Berührungen mit der Sprache der In-

schriften, und wir müssen uns mit dem Gedanken vertraut machen, aus diesen Quellen nur geringe Hilfe zu schöpfen. Soviel bekannt, haben die nichtarabischen Dialekte Südarabiens eine literarische Entwicklung nicht erfahren, und es ist nicht anzunehmen, dass sie eintreten wird, es müsste denn auch da nationales Leben erwachen. Mag man auch ein Freund der Hütung solcher Sprachreste sein, man wird zugeben müssen, dass die Gesellschaft, in der sie leben, mit ihnen allein, selbst wenn sie sich zur literarischen Verwendung entschliessen sollte, nicht weiter kommen kann: es ist der Anschluss an die Gesamtsprache Arabiens, wenigstens für Äusserung des geistigen Lebens, herbeizuführen. Gehen bei diesem Anschluss jene Reste verloren, d. h. schwinden die Lokalsprachen durch den Einfluss der Schule, deren Hauptziel zunächst das Vertrautmachen mit der *ʿarabīja* sein muss, so mag das vom Standpunkt des Ethnographen und Philologen zu bedauern sein, die ganze Völker in Spiritus setzen möchten, um sie als Forschungsobjekt zu bewahren; für jene Gesellschaft werden darin die fruchtbarsten Keime der Entwicklung liegen. Denn es ist keine Frage, dass auch Südarabien in den Kreis der Kulturbewegung gezogen wird, dass seine Bewohner zu tätigen, Werte schaffenden Menschen werden. Das können auch sie nur durch den Anschluss an die grosse allarabische Bewegung, die das Gut einer nationalen Schriftsprache allen geben wird (vgl. über diese Entwicklung Ausführung **213**). Gründliche Schulung in der *ʿarabīja* wird das Wesen der arabischen Dialekte so wenig schädigen, wie in den Kulturländern die allgemeine Kenntnis der Schriftsprache die Dialekte geschwächt hat. Das Studium dieser Dialekte ist in neuester Zeit namentlich durch die Arbeiten Carlo Landbergs und N. Rhodokanakis' gefördert worden.

86. Von dem erblichen Königtum als ältester Staatsform in Jemen ist schon in Ausführung **30** gehandelt worden, auch davon, dass Jemen seinen Königen nie die lächerlichen Anmassungen gestattete, durch die die

Könige Babylonien-Assyriens und die Aegyptens sich auszeichnen. Die Tatsache, dass die südarabischen Inschriften in keiner Zeile den sklavischen Geist verraten, der die Erzeugnisse aus den grossen Monarchien Innerasiens durchweht, genügt zum Nachweis, dass hier von der Herrschaft der „altbabylonischen Weltanschauung“ nicht die Rede ist.

87. Das Wort מסוד kommt an folgenden Stellen vor:

1 מלך מענם ומסוד מענם Hal 516,2 (*m* B)

2 שׁת̄ב ..... מלך מען ומסוד מען בן מסוד מנען Hal 192,12 f. (*s* M)

3 שׁת̄ב] ..... מלך מען ומסוד מען במסוד מנען Hal 191,1 (*s* M)

4 שׁת̄ב ..... מלכי מען ומסוד מען במסר מנען Gl 1302,3 (*s* B)

5 שׁת̄ב] ..... ומסר מען במסוד מנען Hal 459,3 (*s* B)

6 שׁת̄ב ..... ו]מסוד מענם במסד מנען Hal 523,2 (*s* B)

7 שׁת̄ב .....] ומסוד מען במסוד [מנען Hal 562,3 (*s* B)

8 פתח פתח מלך מענם ומסוד מענם Wien 10 (= Gl 1062), 2 (*s*)

9 בראו והקשב מד̄קנת ומסוד וצרחת ומט̄ללת ביתהו נעמן Gl 275/6,3 (*h*)

10 ליתֿעאמר כבר צרוח בן ד̄רחאל ומסוד צרוח ושעבן צרוח Gl 1571,1 (*h*)

11 ועתבהו אראשׁ מסוד אושׁן לשׁמהת Gl 1000 A 5 f. (*h*)

12 אקול ומסוד שׁעבן שׁמעי Gl 1210,14 (*h*)

13 כל אביתן הרן ובט̄הרן ומסודשׁם Hal 365,2 (*s* S)

14 ומסודשׁ Hal 353,12 (*s* S)

15 ארמהו שׁבא ויהבלח ואולדהמו וד̄אעד̄רהמו מסודהמו וקשׁדהמו ואדומתהמו Hal 51,5—7 (*h*)

16 מסודהמו ומראשׁהמו ומד̄קנ]המו [ומ]קטנהמו Gl 1628,3 (*Altj Nachr* 144) (*h*)

17 ביתהמו נעמן ומסודהמו ת̄מרן CIH 339 (= Gl 1230), 2. CIH 339 bis (= Gl 1233), 2 (mit מסודהו) (*h*)

18 ביתיהמו מהורן וישׂר ומסודהמו חרור CIH 41 (= Langer 2), 2 (*h*)

19 צלתהו ד̄שן מסודן עלין OM 31,2 (*h*)
20 וליהב ד̄במסודן Hal 343,5 f. (*h?*)
21 זכל אסוד מענם מסודן וחפ[טֿנ]פ[שׂ] ומ[נו]ת וא[הל אמנהתן]
וכל שׂעבן מענם Gl 1145,2 f. (*s*)
22 מלך שׂבא . . . . . ועדאֿל ד̄שׂתקרא וחֿלל בהאו דומם ועהרו
פישן ונזחת וארבען ואחשׂרן ומסודן בכליתהמו Hal 51,1—4 (*h*)
23 מלך קתבן וקתבן מסודן גו קהלם ופקצ̄תן ובתלן Gl 1606,1 (*q*)
24 שׂם שׂעבן מסודן וטבנן Gl 1606,5 (*q*)
25 ד̄בן מסודן וד̄בן שׂעבן טבנן Gl 1606,6 (*q*)
26 ד̄בן שׂעבן קתבן מסודן וטבנן Gl 1606,8 (*q*)
27 שׂהר וקתבן מסודן Gl 1606,9 f. (*q*)
28 קתבנמו מסודן וקתבן טבנן Gl 1606,11 (*q*)
29 קתבן מסודן וקתבן טבנן Gl 1606,12 (*q*)
30 שׂהר וקתבן מסודן גו קהלם ופקצ̄תן ובתלן Gl 1606,13 (*q*)
31 שׂהר וקתבן מסודן ופקצ̄תן ובתלן Gl 1606,14 (*q*)
32 קתבן מסודן Gl 1606,15 (*q*)
33 שׂהר ואמלך קתבן וקתבן מסודן וטבנן Gl 1606,19 (*q*)
34 ופי קתבן מסודן וקתבן טבנן Gl 1606,19 (*q*)

Zu dieser Gruppe gehören auch

מסד

Nebenform von מסוד, s. מסוד 4 . 6

אסוד

פתח רים [א]מלבשׂ ואס[ו]ד Hal 400,2 (*s* S)
וכל אסוד מענם וג' (wie 21) Gl 1145,2 f. (*s*)
ואסודן Hal 228,2

סודת

Hal 49,8 (die Lesung ist von Glaser *Altj Nachr* 37 bestritten). Hal 344,3 (Konjektur, ebda.).

Auszugehen ist bei der Verwertung dieses Stellenmaterials von der wichtigen Inschrift Gl 1606 (23—34). Behandelt sie auch Verfassungsfragen des Staates Qatabān, so beleuchtet sie doch zugleich die Verhältnisse der nördlichen Gruppen, namentlich des Staates Maʿīn. Hier wie dort hatte der König für Entscheidung öffentlicher Angelegenheiten andere Gewalten neben sich. Mit den Hamdaniden tritt der Umschwung ein: dieses kräftige Geschlecht verdrängt die Gruppen neben dem

König; kann es sie nicht ausschalten, so drückt es sie zur Bedeutungslosigkeit herab. Der Zustand, der bei der Degeneration der Dynastie eintritt, ist vielmehr der der Anarchie durch Unbotmässigkeit der Junker als der der geregelten Teilnahme der Hauptvolksgruppen in Art der Frühzeit. Vergleicht man die Stellen der Urkunde, in denen מסוד vorkommt (23—34), so scheinen sich zu entsprechen: קתבן מסודן ופקצתן ובתלן 23. 30 31 und קתבן מסודן ו(קתבן) טבנן 26. 28. 29. 33. 34 (daneben שעבן מסודן וטבנן 24, Variante von שעבן קתבן מסודן וטבנן 26); dann wären פקצתן ובתלן eine genauere Bezeichnung von טבנן. Dass vor dieser das קתבן nicht wiederholt ist, würde keinen zwingenden Einwand bilden. Der Hauptgegensatz ist מסודן und טבנן, und wir werden nicht fehlgehen, in jenem mit Glaser einen „Herrenrat“ zu sehen, der dem König zur Seite steht und zugleich ihn beschränkt[1]. טבנן wäre dann die Vertretung der „Masse“ oder diese selbst im Gegensatze zum „Adel“. Eine etwas abweichende Kombination ist ד̄בן מסודן וד̄בן שעבן טבנן 25, in welcher vielleicht die Beschränkung des שעבן auf טבנן etwas Verächtliches hat (vgl. „Volk“ = „Nation“ und = „Volksmasse“). Was zwischen König, Adel und Masse festgesetzt wird, lässt sich noch nicht erkennen. Als besonders wichtig sei noch folgendes hervorgehoben: 1. der König wird an erster Stelle genannt, ihm folgt als zweiter Faktor der gesetzgebenden Gewalt (des פתח und שחר und שח̄ב) das *ša'b* Qatabān, das sofort nach seinen verschiedenen Gruppen benannt wird, bald als מסודן וטבנן, bald als מסודן ופקצתן ובתלן; 2. der Text der Verordnung, über die man sich geeinigt hat bei parlamentarischer Verhandlung, wird festgesetzt und niedergeschrieben von אשמע, die עתלם machen[2].

---

[1]) Der Sinn des נו קהלם, das dem מסודן in 23 und 30 beigesetzt ist (in 31 fehlt es), ist nicht klar; etwa „als Beratungs-Gruppe“?

[2]) Dass ausserdem am Schluss eine Anzahl Personen אשדם

Wie ist der Zustand in den anderen staatlichen Gruppen, aus denen uns Verordnungen erhalten sind? Man ist geneigt, da zunächst den beliebten Unterschied zwischen „minäischen“ und „sabäischen“ Inschriften zu machen. In der Tat erscheint das מסוד in den Inschriften aus Ma'în (2. 3), Essûd (13. 14) und Berâqiš (1. 4. 5. 6. 7) und denen unbekannter Provenienz 8. 21; es erscheint aber auch in folgenden Stellen aus *h*-Inschriften: 9. 10. 11. 12. 15. 16. 17. 18. 19. 20(?). 22. Nun sind von diesen *h*-Stellen 10. 11. 12. 15. 18. 22 sicher, 9. 16. 17. 20 wahrscheinlich aus der sabäischen Frühzeit, nur 19 ist spät. Dazu ist noch zu bemerken, dass אסוד nur in *s*-Inschriften, סוודת nur in einer *h*-Inschrift der Frühzeit vorkommt. Glaser hat glaubhaft gemacht, dass מסוד zwei Bedeutungen hat: 1. „Rat“ als Kollegium beratender Männer, 2. „Ratssaal“, „Halle“ [1]). In den *s*-Stellen, (ausgenommen die aus Essûd) ist die Bedeutung „Rat“ allein zulässig; von den *h*-Stellen liegt sie sicher vor in 10. 11. 12. 15. 20. 22. In den spätsabäischen und himjarischen Denkmälern kommt מסוד in der Bedeutung „Rat“ (collegium) nicht vor, es ist da ersichtlich durch einen andern terminus ersetzt, soweit die Sache erhalten blieb. Die andere Bedeutung „Ratssaal“, „Halle“ kommt in den *s*-Inschriften aus Essûd (das zwischen *s*- und *h*-Sprache schwankt) vor und in den *h*-Inschriften 9. 16. 17. 18. 19; von ihnen ist 19 aus dem Ende der Himjarenzeit (554 nach Chr.), die anderen wahrscheinlich aus der älteren sabäischen Zeit. Was trat nun an die Stelle des alten מסוד, als das Königtum erstarkte? Im Reiche Saba' bahnte sich der Übergang schon an unter den älteren Königen:

---

angeführt werden, die männiglich (אשם אשם) von der Urkunde Kenntnis genommen haben, um die Redaktion zu kontrollieren, scheint eine qatabanische Spezialität zu sein.

[1]) Vgl. das arabische *mağlis*, das auch sowohl den Ort als das Collegium bezeichnet und sich in späterer Zeit zum „Rat“ als Titel (a consiliis, consiliarius) entwickelt hat (s. OLZ 1906 Sp. 362 und n. 2).

während in Ma'în einzig das מסוד neben dem König steht, hat Jakrubmalik Wātir, König von Saba', in Gl 904 (= Hal 51) nicht weniger als fünf oder sechs Faktoren neben sich, mit denen er zusammen wirkt zur Herstellung einer Verordnung oder Entscheidung (פתח). Das bedeutet eine Schwächung des מסוד „Adelshauses", das bei der Aufzählung a. a. O. (Hal 51, 1—4, s. 22) an letzter Stelle kommt. Die Regel ist bei Saba', dass neben dem König kein Miśwad auftritt, dass aber das Volk neben ihm erwähnt wird, und zwar als שבא משחנן. Dass das מסוד auch neben einem Kabīr vorkommt, ist nachgewiesen in Ausf. **91**, s. S. 437.

88. Dass das Miśwad aus „Laien, Richtern und Gottgeweihten" bestand, entnahm ich aus Gl 1606,1. 13 מסודן גו קהלם ופקצתן ובתלן. Diese Deutung ist aber ganz unsicher; s. S. 431.

89. Gl 1302,3 (vgl. S. 429 No 4) „weil Abījada' und Waqah'il [die beiden Könige von Ma'în] und der Senat von Ma'în Sa'd und seinem Sohne die hohe Senatorenwürde verliehen"; so übersetzte ich OLZ 1907 Sp. 191 und bemerkte dazu: „Die Aufnahme in diesen Rat war eine begehrte Auszeichnung, die nominell der König bestimmte". Daran halte ich fest[1]). Zu מנען (متيعان oder منعان) stelle ich מנעי (مَنْعَى) in אלהן מנעי Langer 1,2. 6 (vgl. S. 359): „das trutzige (Gebirgsland) Alhān".

90. Die hier übersetzte Stelle Gl 1062 (= Wien 10), 2 s. S. 429 No 8. Die Klauseln, mit welchen D. H. Müller die Deutung von פתח als „Urteil, Entscheidung" umgibt, sind berechtigt. Es gehen darin ersichtlich „Verordnung (Gesetz)" und „Prozessurteil" zusammen.

91—93. Bei Behandlung des Kabirats ist davon auszugehen, dass $\sqrt{}$כבר ursprünglich nicht mehr bedeutet

---

[1]) Doch erkenne ich den Einwand an, dass מסודן מנען erwartet wird.

als „leiten“ (vgl. das Leiten der Wasserverteilung Hal 151,7 ff. in Ausf. **53** S. 399 n. 2). Absolut gebraucht ist es die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten in einem Teile des Reiches, dessen Name dann im Genetiv dazu tritt: Kabīr von Jaṯil u. dgl. (über כבר vor einem Stammnamen s. [13])). In diesem Sinne ist כבר die Bezeichnung eines Amtes. Es scheint aber mit dieser Amtsbezeichnung das vorgegangen zu sein, was wir in zahlreichen andern Ländern beobachten[1]): ihr Übergang in einen erblichen Titel, durch den bevorrechtete Sippen geschaffen werden, s. das über kabīr aqjānum, kabīr chalīl, kabīr ḥaḍramōt S. 221 Gesagte. Zur Zeit des Periplus unterstanden dem in Safar (Ẓafār) regierenden Könige der Sabäer und Homeriten Teilfürsten, die dort τυραννος genannt werden (wie ὁ Μαφαρειτης τυραννος § 16. 31[2])) und die wahrscheinlich dem כבר entsprechen. Über den Kabīr als den Reichsbeamten, nach dem die Jahre benannt werden (Eponym) s. **94.** — Einzelnes geht aus der folgenden Liste von Kabiren mit ihren Erläuterungen hervor.

I. כבר = كبير[1])

כבר אדם מלך מען ואדם מלך מין Hal 480,2)[2])
כבר אקינם[3]) Hal 174,1. 624,1. Gl 119,2. 6. Os 35, 2. 3. 4. 6
כברה ה.. Hal 511,1 (B)[4])
כבר הסרן פרע Fr 47[5])
כבר חצרמות Gl 618,87[6])

---

[1]) Vergleiche die Entwicklung des Adels im Romäerreiche. s. Bonolis (Guido), *I titoli di nobilità nell' Italia bizantina* (Florenz 1905); Hirschfeld, Die Rangtitel der Römischen Kaiserzeit (SBer PrAW 1901, 1,579—610; Koch, Die byzant. Beamtentitel von 400—700 (Jenaer Dr.-Diss.).

[2]) Das ist כבר מעפר, oder vielleicht קל מעפר, weil wir uns hier schon in dem Reiche Saba'-Ḏū Raidān befinden; kennzeichnend ist die Notiz § 31, Soqotra unterstehe wie Azania dem Charibaël (Könige der Sabaïten und Homeriten) und dem Mafaritischen Tyrannos, d. h. und zwar dem M. T. als Vertreter des Königs. Zur Zeit des Periplus war Cholaibos (Kulaib) Tyrannos von „Saue mitten im Mafareitis genannten Lande“ § 22.

כבר חֿלל[7] Hal 51,19. Os 13,13. Acad 5,5 f.
כבר יתֿל[8] Gl 1155,4 (= Hal 535,26) (B) Hal 434 (B) Gl 876a, 4 (B)[9]
כברה מען ME XI, 8[10]
כברי מצרן ומען מצרן Gl 1155,1 (= Hal 535,2)[11]
כבר נהתן Hal 155 (156, 158), 2[12]
כבר צרוח Gl 1571,1[13]
כברי שעת הנץ E 51 (Müll 23), 3 f.[14]
כבר .... Hal 195,10 (M)[15]. 564,2 (B)[16]. 567 (B)[17]

II. כבר = كُبْر[1]

דֿ[כ]ברה בשל ME XIII, 3[18]
דֿכברה דֿ ... ME XVIII, 2[19]
דֿכברה הופאל Gl 282,8[20]
כבר ודדאל Hal 188,11 (M)[21]
בכברה חמי ME V, 4[22]
בכבר חמעתֿת Hal 423,4 (S)[23]
דֿכברה זיד דֿעווי ME XXII, 2[24]
בכבר ירפא Hal 189,2[25]
דֿכברה עלל דֿטי .. Gl 1062 (= Wien 10), 7[26]
בכבר עֿי .. Gl 340,4 (S)[27]
בכבר שֿ ... Hal 422 (S)[28]
בכבר שעדם Gl 1155,1 (= Hal 535,2)
כברה ... ME V, 5 (mit דֿ). XX, 5 (mit ב)
בכברה .... דֿי[פען ME XI, 8[29]
בכבר] הופאל דֿניט Gl 283 (= Hal 238), 10[30]
בכבר .. ות ־ור . Gl 299,6[31]
קדמן[32] כברש (bekannt) Hal 188,11 (M). Gl 282,8. 299,6. ME XIII, 3. XXII, 2. Gl 1155,1 (= Hal 535,3). — (unbekannt) Hal 237,10 (M). ME V, 5. XX, 5. XXIV, 8.

[1]) In einigen Fällen wird die Deutung von כבר, ob كُبْر, كبير oder Verbalform zweifelhaft bleiben. Verbalform ist es in Hal 150,7 f. (Haram) ||| כבר עררהת „er leitete die עררהת von 3 (Jahren)", vgl. Hal 151,8 f. und ar

ثلاث u. ثلاثة für ثلاث ليالى u. ثلاثة ايام; Hal 151,8 (Haram) III כבר שקית חֿרפם „er leitete die Bewässerung von 3 Jahren"; Hal 151,11 (Haram) כבר חצֿרמות „er leitete Ḥaḍramōt" (es ist kaum das bekannte Ḥaḍramōt gemeint, sondern wohl eine Ortschaft in der Dependenz Harams); Hal 273 (Kamnahū, wahrscheinlich zu OM 23/4/5) כבר ולֿח וכבר נס]ר „er leitete Walach und er leitete Naśr"; OM 23,3 כבר נסר עלי „er leitete Naśr עלי"; OM 12,11 כבר שמורתן במשמתהמי ועברתהמו „er machte gross (? oder bezieht sich כבר nicht auf den Gott, sondern auf den Hauptstifter? „er leitete?") das שמורת auf ihren Feldern und Ufergeländen"; unklar ist Hal 412,1 והֿם בתע או כבר. — Einen Parallelbegriff bietet קדם in קדם אהל אמנהתן, das zu [32]) herangezogen wird.

[2]) Siehe **55**[6]).

[3]) Behandelt in **29** unter Aqjānum.

[4]) Aus der Sippe Dābir; S. 245 ergänzte ich: „Kabīr von Haramum oder von Hirrān"; bei Haramum hätte diese Stadt zeitweilig unter Maʿīn gestanden.

[5]) Deutung unsicher; ich halte *ḥaśrān farʿ* für einen Ortsnamen.

[6]) Behandelt S. 221; danach ist Ausf. **16** zu ergänzen.

[7]) Behandelt in **29** unter Chalīl; es ist zu beachten, dass כבר חֿלל sich dadurch von den andern כבר פ׳ unterscheidet, dass bei diesen häufig der Sippenname des „Kabīr von X" angegeben ist, während in כבר חֿלל schon die Umwandlung in einen Sippennamen vor sich gegangen ist; die Bezeichnung des Naša'karib Hal 51,19 als בן כבר חלל entspricht einem בן דֿפ׳, über welches s. S. 220. 340 ([12])).

[8]) Diese כבר-Stellen sind S. 272 unter Jaṯil nachzutragen[1]); doch war in Berāqiš כבר wahrscheinlich nur Amtstitel.

---

[1]) Über כבר ... ודיתֿל siehe [17]).

[9]) Ich ergänze מלך מענ[ם ומלך שבא [....... וכ[בר יתל und sehe in dem König von Ma'īnum, dem König von Saba' und dem Kabīr von Jatil dieselbe Person; vgl. [14]).

[10]) Das כבר יתל (s. [8])) spricht für die Deutung von כברה מען in der einzigen Stelle aus Dedan-Al'ola als „Kabīr von Ma'īn-Qarnā'u“, so dass es neben dem „König von Ma'īn und Jatil“ oder „König von Ma'īn und Baron von Jatil“ einen „Kabīr von Ma'īn“ und einen „Kabīr von Jatil“ gab; es ist aber in ME XI der כבר מען wahrscheinlich derselbe Baron von Jaf'ān (s. [16])), der Gl 1155 (= Hal 535), 1 mit Sa'dum, Baron von Ḍafgān, genannt ist כברי מצרן ומען מצרן [1]); danach wäre mit כבר מען in ME XI der Kabīr von Ma'īn Miṣrān gemeint, doch kann auch gemeint sein „der Kabīr von Ma'īn“, der durch den Zusatz „in Dadān“ von dem Kabīr von Ma'īn in Ma'īn-Qarnā'u unterschieden wurde.

[11]) Die klare Bezeichnung als Kabire von Miṣrān und Ma'īn Miṣrān lässt keinen Zweifel, dass Kabīr auch Titel des Statthalters einer Aussenprovinz war.

[12]) Behandelt S 181; ist נהתן nicht vollständig, so schlage ich נהמתן vor (נהם in Gebietsnamen, z. B. das Bilād Nahm zwischen Ṣan'ā und Ma'rib); der Kabīr ist hier ein '*abd* des Königs = Ministeriale? vgl. Ausf. 55 (S. 406).

[13]) Diese Stelle hat besondere Wichtigkeit, weil sie den Kabīr eines Stammes neben dem König des Reiches zeigt, und zugleich neben dem Kabīr, was sonst neben dem König steht: das Miśwad (vgl. 87). Gl 1571 (*h*) beginnt (*Altj Nachr* 158): „Folgendermassen haben festgesetzt und angeordnet Kariba'il W . t . r usw. und die Ratskörperschaft (ושבא משתנן) .... dem Jat'īkarib, Statthalter von Ṣirwāḥ“ usw. König

[1]) Ich schlage als Herstellung des ב..ן מצר, das auf מען מצרן folgt, vor: ברדן מצר; das wäre eine Entsprechung des כבר מען ברדי ME XI (ergänze auch da ברדן מצר?).

und משׁחן von Saba' stehen über Kabīr und Miśwad von צרוח. Aus minäischer Zeit kennen wir bisher keinen Kabīr, der ein מסוד neben sich hätte, wie auch kein König ein משׁחן neben sich hat. Dagegen hat sie mit der frühsabäischen gemein, dass das כבר vor den Namen eines *šaʿb* tritt, denn sowohl מען wie צרוח werden als שׁעב bezeichnet. Noch ist nirgends ein Nebeneinander von כבר und קול (קל) nachgewiesen, und es scheint, dass in der Regel an Stelle des כבר der Titel קל tritt, doch so, dass einigen Stammhaupt-Sippen der Amts-Titel כבר erhalten bleibt, der dann reines Sippen-Zeichen wird, während קל nicht reines Sippen-Zeichen wird.

[14]) Liḥjanisch; in der Deutung von שׁעת הנץ als شيعة النصّ „Partei der Überlieferung" ist שׁעת wohl richtig gefasst.

[15]) Das ... כבר scheint hier ein Nebentitel des Königs von Maʿīn zu sein (vgl. [9])); es liegt nahe: כבר יתל, wie דיתל als Nebentitel nachgewiesen ist S. 382 (Maʿīn [8])).

[16]) „Wadad'il Ḏū Jafʿān, Kabīr von . . . . ." gehört derselben Sippe an, die das Kabirat in Dadān hatte (vgl. [10])); es hindert nichts, herzustellen כבר יתל, auch wenn man dieses als einen Nebentitel des Königs in Hal 195 ansieht (s. [14])); denn die Könige gehörten auch dieser Sippe an, und sie konnten das Kabirat von Jaṯil selbst führen oder es einem Sippenbruder übertragen[1]).

[17]) Hal 567 ist wohl Fragment eines Parallelstückes zu Hal 574; vgl.

Hal 567	. . . . מלכי מענ[ם ובודדאל דיפען כבר
Hal 574,2	חפנם צדק מלכי מען ובו
3	ידיתל בן דימסרשׂם וב

Ich ergänze 574: ובודדאל דיפען כבר ... ודיתל, dann tritt

[1]) Die Zusammenstellung „Hal 564+574" (Mordtmann ME S. VIII) halte ich für unmöglich; es ist unerhört, dass die Formel „Schutz vor dem, der es beschädigt" in demselben Denkmal zweimal vorkommt.

neben den König sein Sippenbruder Wadad'il, der Kabīr von (Maʿīn?) und Baron von Jatil ist.

[18]) Über ד̄בובן בשל, der hier als „erster Kabīr" bezeichnet wird (vgl. [32])) s. S. 241 unter Baubān; zum Namen בשל s. ME S. 3.

[19]) Vom Namen ist nur ד̄ erhalten, das hier nichts mit dem Sippen-ד̄ zu tun hat.

[20]) Der „erste Kabīr" Haufā'il ד̄וכל ist in Ausf. **29** unter Wakīl (S. 307) nachzutragen.

[21]) Über den „ersten Kabīr" Wadad'il . . דרט̄ s. S. 297 unter Raẓ . . . — Es wird ד̄כבר zu restituieren sein.

[22]) Dem Namen חמי, der wohl vollständig ist, folgte der verlorene Sippenname und der Vermerk קדמן כברש.

[23]) Vom Sippennamen ist nur ד̄חמי erhalten; vgl. S. 268 unter Ḥumaij, wo Vollständigkeit des Namens angenommen; l. ד̄חמי[ם]? vgl. ד̄ת חמים (Šamsum); keinesfalls ist חמי von ד̄חמי mit dem PN חמי (s. [22])) zu sammenzuwerfen.

[24]) Zur Sippe ʿAzwā und zum Namen ויד vgl. S. 236.

[25]) In der Sitzung der Vorderasiat. Ges. (Berlin) 4. 3. 08 lehnte ich unter ausführlicher Begründung und unter Herstellung des naheliegenden ירפאל (Jarūf'il? Jarfā'il?) Otto Webers Lesung Jarapa' und Heranziehung eines Offiziers der Königin Šamsi namens Jarapaa, den er im Text K. 1265 findet (MVAG 1901, 58. 1907, 104), ab[1]); jetzt sehe ich, dass bereits Mordtmann ME S. 16 die Stelle mit ירפא[ל zitiert.

---

[1]) Es ist gut, dass sich hier einmal an einem typischen Beispiele zeigte, wohin die mechanische Zusammenstellung von Namen der keilinschriftlichen Denkmäler mit denen des übrigen Vorderasiens führt. Das wilde Kombinieren, das unter dem Zeichen der Prämissen von der alles beherrschenden altorientalischen Weltanschauung und von der Existenz mächtiger Reiche in Arabien überall die Spuren dieser Reiche mit einer bab.-assyrischen Zivil- und Militärverwaltung findet bis auf die — in der Keilinschriftform doch höchst unsicheren — Namen von Offizieren, ist unnütz und belastet mit einem Material, das den Fortschritt hemmt.

[26]) Zu „ʿAllāl (ʿAlīl?), Sippe Ẓai . . .“ vgl. S. 318 unter Ẓai . . . .

[27]) Die Vermutung ע̄י[מ]ן (Derenbourg) musste ausgesprochen, aber zugleich bemerkt werden, dass sie wenig für sich hat; bei der Lesung *kubr* ist sie ausgeschlossen; doch kann hier auch an *kabīr ghj* . . . gedacht werden; nun haben wir Barone von Ghaimān (ד̄ע̄ימן s. S. 256), und es ist nicht wahrscheinlich, dass wir in Essüd einem solchen oder einem „Kabīr von Ghaimān“ begegnen; das Nebeneinander von ד̄ית̄ל und כבר ית̄ל beruht auch auf besonderen Voraussetzungen, die wir bei Ghaimān nicht anzunehmen haben.

[28]) Die Ergänzung Mordtmanns zu ש]ער (lies ש]עדם) ME S. 17 ist zu billigen, wenn angenommen wird, dass in den *s*-Inschriften andere Namen mit . . . ש als שעדם nicht vorkommen und nicht zu erwarten sind.

[29]) Siehe [10]).

[30]) Diese Ergänzung ist nicht sicher, obwohl auch Mordtmann sie so dachte, wie ich aus ME S. 17 unten schliesse[1]); zur Sippe ניט s. S. 290 unter Naiṭ (es war nicht die unvollkommene Redaktion von Hal 238, sondern Gl 283 zu zitieren; meine Vermutung, dass der „Baron von Naiṭ Priester-Richter war“ modifiziert sich nun, vgl. Ausf. 94).

[31]) Die Herstellung Mordtmanns ME S. 18 n. 1 ist mir nicht verständlich; nach den Analogien, die hier nachgewiesen sind, ist unzweifelhaft in dem בור ein ד̄ור zu finden (von dem פ sehe ich nichts, und der Vorschlag בורח ist deshalb hinfällig, weil deutliches קרמן כברש folgt); höchst unwahrscheinlich ist, dass der Kabir ות . .

[1]) Nach Analogie der parallelen Stellen, besonders Gl 282,8 f. (s. S. 442 n. 1) dürfte Gl 283 (= Hal 238), 9 f. zu restituieren sein: יומנת פתחן ומח̄]בתן בכברה . . . . . ד̄ . . . שמעם . . . . בן . . . . . ד̄ . . . ו . . . . .] בן הופאל ד̄ניט; bei dieser Ergänzung ist vorausgesetzt, dass folgt: ושתוקה שמ]עי (im Dual); vgl. den Schluss von Gl 282,8 f. a. a. O.

דוּר sollte denselben Vollnamen gehabt haben wie der שמע auf derselben Zeile, und es darf nicht das דוּר nach dem דוסף von דוסף . שמעם חנו gemodelt werden, so wenig wie dieses nach jenem[1]); doch mag der PN des כבר und des שמע der gleiche gewesen sein: מנות.

[32]) קדמן כברש deutete ich in *Jamānijāt* 1 (ZAss X 30) als „القوم كبرة, dessen Kebīr-Würde vorgeht“ [2]); zugleich mit mir (s. ME S. XII) fand Mordtmann die Lösung der bis dahin nicht verstandenen Worte, brachte jedoch ein irreführendes Moment hinein, indem er das auch von mir zu der Gruppe hinzugezogene שמעם für die Deutung verwendete: „dessen Kabirat an Gehorsam vorangeht dem X und Y“. Zu der Deutung des קדמן als „voranstehend“ (an Ansehen) vergleiche die Bezeichnung des Barons von Šāʿiṯum als קדם אהל אמנהתן „Vorsteher des Treuverbandes“ (قادم oder قديم) (Hal 237,3). Das קדמן כברש besagt, dass der so bezeichnete Mann die Leitung unter den Kabiren hatte (etwa „Ministerpräsident“)[3]). Das häufig (nicht immer) auf קדמן כברש folgende שמעם mit folgendem Personennamen hat nichts mit jenen Worten zu tun, sondern es beginnt damit ein neuer Zusatz, der selbständig neben dem בכבר פ' hergeht. Die Urkunden werden bezeichnet: 1. chronologisch nach König und Kabir-Jahr, 2. nach der Mitwirkung der Sekretäre: „indem als שמע fungierten X und Y“ (mit

---

[1]) Die Sippen . דוּר und דוּסף sind in 29 nachzutragen.

[2]) Damit war gemeint: vorgeht an Würde; meine späteren gelegentlichen Übersetzungen: „dessen Kabirat früher war“ sind eine Verschlechterung.

[3]) Dass es mehr als zwei waren, schliesse ich daraus, dass nie „der zweite Kabir“ vorkommt. — Immer geht der Name eines Kabirs vorher und die Ergänzung von Hal 237,9 f. zu יומנת פ[תחן ומתבת]ן קדמן כברש Hommel S. 97 ist unmöglich; da יומנת פתחן ומתבתן durch Gl 283 (= Hal 238), 9 gesichert ist, so kann nur ergänzt werden ..... יומנת פ[תחן ומתבתן בכברה ד . . [ן קדמן כברש.

einer aus dem Arabischen bekannten Konstruktion: وعمرو زيدٌ (سامعين) سامعًا[1].

94. Bei Behandlung der Eponymat-Frage möchte ich von folgender Tatsache ausgehen: es finden sich nebeneinander:

1. Monatsname mit folgendem דכבר (דכברה),
2. Monatsname mit folgendem דרשות,
3. Monatsname mit folgendem דחרף[2]);

[1]) Über das Amt des שמע sollte zu Ausf. **52** gehandelt werden; da diese Ausführung ausfiel, bemerke ich hier, dass dieser Beamte bei allen wichtigen öffentlichen Urkunden erscheint als der, der die Eintragung der gefassten Beschlüsse oder erlassenen Urteile zu besorgen hat; der locus classicus ist Gl 282,8 f. שמעם יאושאל בן שרח דרפזן ויאושאל בן הנא דגנד וולו ועתהד ושתוקה שמעי דן פתחן ד[גנד] ורפזן בצחפה אשמעשם d. h. „indem als Sekretäre (Zeugen, Protokollführer) fungierten Ja'ūs'il Ben Šaraḥ Ḏū Rafzān [die Sippe ist in **29** nachzutragen; vielleicht auch in Hal 169,2] und Ja'ūs'il Ben Hāni' Ḏū Ganad [nachzutragen zu Ganad S. 256; auch Gl 287,5], und es übernahmen, verpflichteten sich und verwahrten [diese Urkunde] die beiden Sekretäre (Zeugen) dieses Urteils die Barone Ganad und Rafzān [nachtragen zu דפ' ופ' S. 342; die nota [11]) S. 343 ist danach zu modifizieren: es liegt kein Zusammenschweissen der Sippen vor, sondern nur eine nachlässige Ausdrucksweise, die das פ' דפ' ופ' דפ' zusammenfasst in [דפ' ופ'] in den Akten *(ṣuḥuf)* ihrer Sekretariate“ (man schelte nicht, dass hier „moderne“ Aktenwirtschaft hineingetragen wurde; in der Schreibseligkeit war man uns im Altertum, auch im grauen, mehrfach gleich. An der Hand dieser Übersetzung werden die meisten andern Stellen (ME S. 19) mit שמע und Ableitungen zu bewältigen sein. Nur noch, dass auch Frauen das שמע-Amt übten, s. שמעת Hal 272,4 und dass שמע sowohl سامع (سميع) als سَمْع darstellt. — Daraus dass neben שמעי auch vorkommt רשוי ist nicht mit hastigem Generalisieren zu schliessen, dass der Sāmiʿ immer oder auch nur gewöhnlich ein Priester gewesen sei; wir können nur sagen, dass die Führung des Sāmiʿ-Amtes durch Priester vorkam.

[2]) Liest man *kubr* und *rušūwat*, so ist man geneigt, in חרף nicht *charīf* „Jahr“, sondern ein Verbalnomen, etwa *charf* „Jahresleitung“ zu sehen.

bei allen folgt der Name einer Person aus einer Sippe[1]). ד̄כבר scheint auf die *s*-Inschriften, ד̄רשות und ד̄ח̄רף scheinen auf die *h*-Inschriften beschränkt zu sein[2]). Es wäre voreilig, aus dem Nebeneinander der drei termini, die sich auf wenigstens fünf Jahrhunderte verteilen, auf soziale Gleichheit der Jahresbenenner zu schliessen[2]). — Die Beispiele zu ד̄כבר ergeben sich aus **91** (S. 435); es ist aber zu bemerken, dass keineswegs immer der Monat genannt ist; so heisst es Hal 237,5 und Gl 283 (= Hal 238), 9 nur יומנת פתחן וג' (gegen ורח̄ פתחן וג' Wien 10 (= Gl 1062), 7). — Wann das Eponymat als staatliche Institution in den Jemenstaaten eingeführt wurde, entzieht sich uns: wir finden es, soweit wir an der Hand der Denkmäler zurückgehen können. Auch das wissen wir nicht, ob es völlig ausser Brauch kam, als man die Jahre von einem bestimmten Jahre ab (dem des Mabḥaḍ Ben Abḥaḍ[3]), s. Burch 2 und dazu Lidzbarski *Ephemeris* 1,96 f.) zu zählen begann (Ära von 115 v. Chr.), oder ob sich daneben die Zählung nach Eponymen hielt. — Winckler nimmt an (Alt-

---

[1]) Der Name ist dann kurz: nur PN und Sippenname; gegen die Annahme Mordtmanns von ausführlich benannten „untergebenen Kabiren" s. **91**[32]).

[2]) Ich sehe in der Aufstellung Müllers ZG 29,603 f. und Mordtmanns ME 18 f., der Eponymus sei ein Mann geistlicher Würde gewesen, jene Neigung zu verallgemeinern, die die grösste Gefahr für die historische Forschung ist. Wenn gelegentlich von einem כבר ארשׁן die Rede ist, so steht das auf einer Stufe mit כבר אדם מלכן und beweist nicht, dass der *kabīr* κατ' ἐξοχήν ein Priester war.

[3]) In den beiden bisher bekannten Texten Burch 2 und Langer 7, wo als terminus a quo das Jahr des M. Ben Abḥaḍ angegeben ist, ist das gezählte Jahr so eingeführt: ח̄רפן ד̄ל . . . . בן ח̄רף מבחץ̄ וג' In Langer 7 ist die falsche Lesung בח̄רפין durch die unrichtige Bewertung der Zeichen bei der Verschmierung des Abklatsches entstanden: das י ist eine Schöpfung des Verschmierers. Das ב des ח̄רפם Lang 7,6 (vor מבחץ̄) ist Dittographie.

orientalische Forschungen, 2. Reihe, II, 351 ff.), dass für die fünf ἐπαγομεναι ein Interrex eingesetzt wurde, der die Wahl des Eponymos für das folgende Jahr zu leiten hatte. Diesen *mušahhir* findet er in CIH 83 (= Os 14), 3 f. „weil er ausgerufen wurde zum mušahhir zwischen den beiden Jahren". Die Inschrift lässt jedoch kaum die Deutung zu, dass Wātirum, Sippe Marṯad, sie setzte, weil ihm diese Ehre zuteil geworden[1]). Auch bleibt die Schwierigkeit, dass wir bisher keine Urkunden über die viel wichtigere Ernennung zum Eponymat selbst haben. Wenn ein Marṯadite die Wahl zum Interrex so hoch einschätzt, so ist doch die Beurkundung des Eponymats in noch höherem Masse zu erwarten[2]). — Ich trete in eine Untersuchung über das babylonisch-assyrische Eponymat (*limu*) und über Abhängigkeit des jemenischen von ihm nicht ein. Allgemeine Behauptungen auf das Vorkommen der Institution in beiden Ländern zu gründen, halte ich für unzulässig. Von Bedeutung ist, dass das Eponymat in Jemen in Wesentlichem von dem östlichen differiert. Der König wird in Jemen bei der Jahresnennung nicht verwandt.

95. Dem قَيْل der arabisch-islamischen Tradition entspricht in den Inschriften קול, daneben קל, Plural אקול[3]). Die Schreibung קול setzt die Aussprache *qaul*

---

[1]) Die ratio liegt in dem לדת נעמת וג׳ Z. 7 f.; wäre ausser ihr noch eine andere da, so wäre nur ולדת denkbar, wie es sonst immer heisst. Die Ernennung zum Mušahhir wäre auch nicht ein תנבא משהרם, sondern ת׳ משהרן; das Indeterminatum ist in diesem Falle für den, der die Ausdrucksweise der Inschriften kennt, undenkbar.

[2]) Ich deute: „Wātirum weihte dieses Muśnad, das aufgerichtet wurde als Marktstein zwischen den beiden Jahreszeiten [*daṯa'* und *charīf*] im Jahresamt des Samhukarib . . . . . zum Heile und Wohle der Banū Marṯadum". Wofür das Muśnad ein Wahrzeichen (*mašhar*) sein soll, wird nicht gesagt; die nähere Zeitbestimmung „(in der Mitte) zwischen den beiden Jahreszeiten" entspricht dem sonst üblichen „im Monat . . . . . des Jahres".

[3]) Nicht zu dieser Gruppe gehört sicher das קל Hal 418,7; denn ist in dieser *s*-Inschrift der terminus nicht zu erwarten, so

voraus; die defektive Schreibung קל (CIH 70 (= Os 3), 2) spricht nicht dagegen, doch wäre sie kaum erträglich bei Annahme von *qauwil*; dieses wird dem *qaul* zugrunde liegen, wie *qaijil* dem *qail* (*maijit* wird *mait* u. a.)[1]); denn *qaul* ist der Fürst als der „Sprecher", „der sagen kann", der durch sein Wort die Masse des Volkes zum Handeln bestimmt (vgl. das S. 350 über die termini für die Leiter des Volks Gesagte)[2]). — Von besonderer Wichtigkeit ist, dass die ältere Schicht Jemens vom *qail*-Institut nichts weiss: es gab da nur den *kabīr* neben dem Könige. Die Bezeichnung der Stammhäupter war damals nicht einheitlich, auch war das Stammwesen noch nicht ausgebildet. Die Kabirate, soweit sie Statthalterschaften waren, bestanden aus „Herrschaften" (Seigneuries), und deren Herren waren wohl auch titelhaft einfach מרא, pl. אמרא. Die Könige hatten das Interesse, diese „Herrschaften" zu brechen, und den Hamdaniden gelang es: sie führten die Einteilung in חלף „Distrikte" ein (vgl. die Beseitigung der alten „Provinzen" d. h. ursprünglich Teilstaaten Frankreichs und Schaffung von Départements)[3]). Sie befreiten sich dadurch von den zu mächtig gewordenen Kabiren und nahmen die Sippenherren in strengere Zucht; freilich mussten sie diesen meist die Leitung

---

kann an der Stelle nur ein Verbum wie שקני׳ oder der Name des Stifters gelesen werden.

[1]) Die immer wieder vorgebrachte Behauptung, *maijit* sei = مويت (*fa'īl*), sollte endlich schwinden (warum dann nicht *ṭaijil* für *ṭawīl?*). *faijil* ist Nebenform von *fājil*, die organisch entwickelt ist und sich festsetzte, wo das *fā'il* Nomen wurde; vgl. meine Bemerkung zum Namen Raiṭa (neben Rā'iṭa) in „*Tradenten erster Schicht im Musnad des Aḥmad Ibn Ḥanbal*" (Mitt Sem Or Spr 1906, II, 24 f.).

[2]) Im ganzen richtig Glaser *Altjem Nachr* 1,162, doch ist die Lesung *qāwil*, *qawīl* oder *qauwāl* (zu dieser Nominalform vgl. das qauwāl = „Dichter — Sänger" (mhd sagen = dichten), das ich nachwies in dem *gauwāl* der Libyschen Wüste LLW 26. 27).

[3]) Dem *kabīr* scheint τυραννος zu entsprechen, *qaul* ist, wenigstens in der späteren Zeit, συγγενης (z. B. in den Acta Arethae bei Dillmann *Axum. Reich* 39).

der Chilāfe überlassen, aber das Prinzip war gegeben: das *chilāf* mit staatlicher Grenze bestimmte das Gebiet, nicht der Raubtrieb und die brutale Kraft des „Herrn“. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass nie von קול חלף פ׳ die Rede ist: der קול hält darauf, dass er als das Haupt eines שעב gilt, und er erträgt seine amtliche Stellung in den Banden des Staats mit Unwillen. Ob sich חלף mit Stammgebiet meist deckte, lässt sich nicht sagen; es wird geschwankt haben: der Staat (König) hatte das Interesse, die Stammgebiete zu verwischen, die Junker hatten das, sie zu konservieren. — Wo die Königsmacht schwach blieb, wie in Qatabān und Ḥaḏramōt vor der Aufsaugung, gab es keine Qaule; als Qatabān eine Provinz des Reiches Saba'-Raidān geworden, wird auch hier das zentralistische Verwaltungssystem eingeführt worden sein; in Ḥaḏramōt mit seiner ungeheuren Ausdehnung kam es kaum zur Durchführung des Modus. — Über das Verhältnis der Qaule zu andern Staatsbeamten und Volksgruppen s. **96**.

96. Die Hauptstelle für Zusammennennung von Qaulen mit andern Gruppen ist Gl 1210,14 (sab., Glaser *Altjem Nachr* 1,161): אקול ומסוד וקשד שעבן שמעי „die Qaule und das Miśwad und die Qussād des Stammes Sam'ā“. Vergleicht man die Tatsache, dass sich sonst die Gruppierung findet: König, Miśwad, מבן, so wird man hier als konstitutive Elemente des Ša'b Sam'ā sehen: Qaul, Miśwad, קשד; dann entspricht קשד [1]) dem מבן, der Volksmasse, bezw. ihrer Vertretung, im Gegensatz zum „Herrenrat“. Diese Nebeneinanderstellung und die Gewinnung der drei Gewalten des staatlichen Lebens: König, Adel, Volk, beleuchten nun auch **87,10** und **91** [13]): neben dem Kabīr von Ṣirwāḥ steht das Miśwad von Ṣirwāḥ und der Stamm Ṣirwāḥ; das Grammatische ist hier von Bedeutung: es gibt מסודן צרוח ebensowenig wie es קולן צרוח gibt, denn beide

[1]) Nichts hat dieses קשד zu tun mit dem קשד Gl 618,9f. 13; vgl. **100**.

sind nur ein Teil des Šaʿb; dagegen gibt es nicht שעב צרוח, denn Ṣirwāḥ ist das ganze Šaʿb, das Saʿb, so dass, wenn Qaul und Miśwad ausgesondert werden, nur noch ein Teil bleibt, der nicht mehr Šaʿb ist. Da aber dieser Teil, das טבן, weit überwiegt, so wird gelegentlich totum pro parte gesetzt und 'שעבן פ statt 'טבן פ gesagt. Diese losere Ausdrucksweise wurde schon zu 87,25 (S. 431) vermerkt, wo das שעבן durch die Apposition nach seinem wahren Werte bestimmt wurde (שעבן טבנן statt טבן שעבן, das nicht vorzukommen scheint).

97. Die allgemeine Fassung von der zivilen und militärischen Obergewalt der Qaile ist dahin zu modifizieren, dass die militärische Leitung der Streitpunkt zwischen dem Grosskönig von Saba' (und Ḏū Raidān) und den Qailen war. Bei der Energie der Könige werden die Qaile bald zu Offizieren des Königlichen Heeres geworden sein, die kommandieren mussten, was der König befahl. Doch es fehlt zu sicheren Aufstellungen über diese Entwicklung noch das Material. — Noch mag erwähnt werden, dass das Condominium von Qailen gesichert ist (vgl. Gl 1359/60 u. a.); es waren das Leute aus derselben Sippe, meist nahe Verwandte, wie beim gemeinsamen Königtume.

98. 99. Der Absatz ist zu streichen. כבר אקינם erwies sich als ein Titel, und in אקינם dürfen wir den Namen eines Gebietes (Ortschaft) sehen. Nach den Vorstellungen, die wir von den südarabischen Staaten gewonnen haben, ist unwahrscheinlich, dass in den Inschriften Hofdiener erwähnt werden. Die Person des Königs tritt nicht protzig hervor. Erst in späterer Zeit finden wir den כבר אדם מלכן (s. **55** S. 406 und **91** S. 434). Die Stellung des מקתוי (Plur. מקתת) des Königs ist noch nicht klar zu erkennen, s. **100** a. E.

100. Die Heeresverfassung der jemenischen Reiche lässt sich aus den Denkmälern nicht klar erkennen. Unter Vorbehalt darf ausgesprochen werden, dass sich in Jemen nie ein reiner Militärstaat vom Schlage Assyriens fand; freilich zeigen seine Gemein-

wesen auch wenig Ähnlichkeit mit dem zentralisierten Kulturstaat Babylonien. Dass mit חמש eine Kriegergruppe gemeint ist, ist unzweifelhaft. Es fragt sich zunächst, wie ist ihr Verhältnis zum Stamm (שעב)? Abzulehnen ist aus inneren Gründen die Deutung von חמש als „Söldnerschar", die Glaser *Abessinier* 77ff. vertritt. Dagegen spricht schon die Erwähnung von „alle Götter von Maʿīnum und von Jatil und alle Götter von Chumsen und Stämmen (ראחמשם ואשעבם) und alle Götter vom Meer und Festland und Osten und Westen" Hal 478,17f.[1]), denn man kann sich unter Göttern von Söldnerscharen, d. h. von zusammengewürfeltem Volk nichts vorstellen, und wenn man diese Söldner auf erbeutete Sklaven zurückführt, so ist gar unverständlich, wie grosse minäische Barone ihre Stiftungen in den Schutz der Götter solcher Leute (für sie Gesindel) stellen sollen. So bleibt kaum ein Anderes übrig, als dem Terminus שעב neben seinem gewöhnlichen Sinn „Stamm", der alle Individuen umfasst, noch den besonderen zu geben: „Bürger", „Volksleute" als Betreiber von friedlichen Gewerben, im Gegensatze zum חמש, den Kriegern von Beruf, die sich aus dem שעב „Stamm" im allgemeinen Sinne rekrutierten und nach ihm benannt wurden, aber eine gesonderte Schicht der Bevölkerung ausmachten und die Hauptstütze der Könige bildeten. Man hat Anzeichen, dass dieser Teil der Bevölkerung dem Herzen des Monarchen besonders nahe stand: wo חמש und שעב nebeneinander erwähnt werden, steht חמש voran, und oft wird das שעב gar nicht erwähnt, obwohl kein Zweifel ist, dass es auch an den Kämpfen teilnahm. Vielleicht darf man den Unterschied so formulieren, dass das חמש das Berufsheer bildete, das dem König direkt unterstand, übrigens nach den Stämmen, die dazu Kontingente stellten, in

[1]) Hal 478 ist aus Berāqiš und aus der Zeit vor den Hamdaniden; danach ist zu berichtigen S. 388 med.

אחמש zerfiel, während die אשעב, „Stämme" schlechthin, sich nach freier Wahl oder auch auf besonderen Aufruf an kriegerischen Unternehmungen, d. h. Beutezügen ihrer Territorialherren beteiligten und in der Beute ihren Lohn fanden. Das Wort ist nicht sicher zu erklären, doch sei, im Anschluss an das Aufgeführte, vermutet, dass als Durchschnitt der vom König ausgehobenen Truppe 20 % der waffenfähigen Männer betrachtet wurde, und diese Quote, ein Fünftel, dann auch beibehalten wurde, als die Kontingentierung nach anderen Verhältnissen vor sich ging. Sprechen wir *chums*, so dürfen wir diese Fünftelung nicht mit der Drittelung und Viertelung zusammenwerfen, von der S. 352 f. die Rede war. Über die Formation der südarabischen Heere, die Gliederung nach Gemeinen und Offizieren, ist aus den Denkmälern nichts zu ermitteln. Es scheint, dass der einzelne Krieger אשד hiess. — Ob die מקתת (Sing. מקתוי), die im Reiche Saba' (und Ḏū Raidān) als der Person des Königs beigegeben erscheinen, militärische Funktionen hatten, ist nicht auszumachen. Zu beachten ist, dass auch der Kabīr einen Muqtawī haben kann: der Stifter von CIH 140 (= Gl 119) nennt sich מקתוי כבר אקינם (Z. 1 f.). Zu vergleichen ist auch, dass die Hamdaniden Nāṣirum Juha'min und Ṣadaq eine grosse Anzahl מקתת haben in CIH 287 (= Gl 265), doch wohl in einer Zeit, wo die Sippe noch nicht zur Königsmacht gelangt war.

101. Von der Regel, dass ein Heer Geld kostet, macht scheinbar eine Ausnahme die Truppenmacht Mohammeds. Aber diese Scharen, die weder Sold noch Nahrung erhielten, bildeten kein Heer, sondern waren nur Gruppen von kapitalistischen Unternehmern, die von dem Generalunternehmer Mohammed zum Einsatz bedeutenden Kapitals gewonnen waren. Das ist die altarabische Anschauung vom Kriegführen, die namentlich in der Beuteverteilung zum Ausdruck kommt: wie beim Ausschütten der Dividende zu verfahren ist, war das Hauptinteresse, und Mohammed musste bei

Aufstellung der Regeln darüber sich an das Hergebrachte halten. Von einem islamischen Heere kann erst zur Zeit Omars gesprochen werden, und was dieses Heer dem jungen Staate gekostet hat, lässt sich nicht ermessen. Das Unsinnige war, dass nach Einführung fester Sätze an Bar und an Naturalien für den Kämpfer das Recht an der Beute beibehalten wurde. Die „Pension" hätte als Ablösung gelten müssen. Aber da kein Präzedens aus der Zeit des Propheten vorlag, und man auch kein Ḥadīṯ darüber fabrizieren konnte, hätte solcher Ablösungsversuch einen gefährlichen Sturm hervorgerufen. Wie sehr die gierige Natur der Araber an dem Beuterecht hing, und wie schlau man damit rechnete, beweist der Fall Bağīla. Man hatte nach der Niederlage in der Brückenschlacht diese Wilden nach dem Sawād geschickt mit der Aussicht, dass sie einen grossen Teil des Eroberten sollten behalten dürfen (s. Tab 1, 2183, 13. 2186, 5. Balāḏ 253, 7 n. b und f. 267, 11—268)[1]. Als das Land erobert war, verlangte Ğarīr, das Haupt der Bağīla, ein Viertel des Sawād, und es wurde ihnen drei Jahre belassen. Es gelang Omar, Ğarīr mit 80 Goldstücken zum Verrat an seinem Stamme zu bewegen. — In Jemen konnte von einer stehenden Truppe, die regelmässigen Sold erhält, erst die Rede sein, als das mächtige, kapitalkräftige Grosskönigtum geschaffen war.

102. Das Erkennen des Stammes (שעב) als Gruppe von Landbewohnern oder Stadtbewohnern, die durch den gemeinsamen s t ä n d i g e n Wohnsitz und den gemeinsamen Erwerb (Ackerbau, Handel und Industrie) zusammengehalten werden, führt zur Beleuchtung des Gegensatzes im Beduinenleben und der Mittelstufen. Mekka hat bereits mehrere *ḥaij* und *ḥaij*-Individuen (Splitter der Beduinensippen) zu einer Gruppe zusammengeschweisst, die in ihren *ḥaij*-Resten Elemente der Un-

---

[1] Danach ist meine Darstellung Orient. Literaturzeitung 1904 Sp. 424 zu modifizieren.

einheitlichkeit bewahrt und durch natürliche Spaltung (Vielartigkeit des Erwerbs und der Vorstellungen; neue Familienbildungen) Uneinheitlichkeit erzeugt. Aber hier sind nicht alle gegen alle, wie bei den Beduinen, sondern es stehen sich zunächst zwei oder einige wenige Gruppen gegenüber (über die Weiterbildung, dass eine Sippe die Herrschaft im Stamme erlangt, wie das in Jemen die Regel ist, und die Sonderentwicklung im Islam, dass die eine Sippe von der Herrschaft des einen Stammes zur Weltherrschaft gelangt, siehe unten). Gut beleuchtet die Sippenkämpfe in Mekka Caetani II, 1,390f. Das Kennzeichen ist: bei den Sippenkämpfen innerhalb der Stämme gibt nicht der Adel des Blutes den Ausschlag, sondern die kapitalistische Kraft: wer der Fähigste zum Erwerben ist, kommt hier zur Herrschaft und wird anerkannt. — Mekka ist vorbildlich für die Mischung von Sippen zum Stadtstamm; beachte die Luʾai, deren Quraischitentum fiktiv ist (Caetani a. a. O.). Der Stamm, den die Bevölkerung Mekkas darstellt, ist ein reiner Händlerstamm, wie ja Mohammed selbst (Q 106, 1f.) von dem „Bunde von Quraisch zur Winter- und Sommerfahrt" spricht (zum Zusammenfassen einer Händlergruppe, die sich aus verschiedenen Sondergruppen rekrutiert, sich als ein einheitliches Gebilde fühlt und als solches auch anerkannt wird, mag man die ʿUqail vergleichen, die das Frachtgeschäft zwischen Syrien und dem Zweistromlande in der Hand haben[1])). — Neben den *ḥaij*-Elementen, die sich in Mekka zu einem Gemeinsamen verbanden, gab es dort auch wirkliche Beduinen wie die Chuzāʿa: sie wurden

[1]) Wenn Oppenheim 1, 78 n. 1 gesagt ist: „Die ʿAgēl zählen zu den ältesten Beduinenstämmen ..... Ein Teil der ʿAgēl bevölkert heute noch die Oasenbezirke im Süden des Neǧd", so ist dazu zu bemerken, dass die zwischen Damaskus und Baghdād ziehenden ʿUqail-ʿAgēl tatsächlich eine Mischgruppe sind, die aus sehr verschiedenen Elementen besteht. Dass sie sich einen alten Namen von gutem Klange beigelegt, ändert daran nichts. Banū ʿUqail in Aljamāma nennt Hamdānī *Gaz* 140, 7 u. o.

von der geeinten Mekkagruppe als lästig empfunden und schadeten dieser in der Tat, weil sie das „Stammgefühl“, das sich entwickelt hatte, nicht teilten (siehe Caetani II, 1,397). — Zu dem *ḥaij*-Wesen vgl. S. 62 f.
Ausf. 24. Wenn S. 213 (auch 218) gesagt wurde: „Die Nordaraber hatten ursprünglich kein Wort für ‘Stamm’, die Südaraber kein Wort für ‘Sippe’“, so ist das die Formulierung eines richtigen Gedankens, die in ihrem Extremismus die Tatsachengrundlage verliert. Das „ursprünglich“ rettet diese Formulierung nicht, denn wir können doch nur über das reden, was geschichtlich ist, d. h. in Urkunden vorliegt oder für die vor den Urkunden liegende Zeit aus ihnen zu erschliessen ist. Nach Revision des im Texte und in Ausf. 24 Gesagten bemerke ich Folgendes: 1. die rein philologische Untersuchung lässt uns im Stich; sie wurde von Nöldeke geführt (ZG 40,175 ff.) und ergab das Resultat: aus den termini für die sozialen Gruppen in den ältesten arabischen Quellen lässt sich ein Schluss auf das Wesen dieser Gruppen nicht ziehen, denn sie schwanken; wir finden *qabīla* für ganz grosse Gruppen angewandt und für kleinste Fraktionen (R. Smith erwähnt nicht einmal den terminus *qabīla*; Goldziher operiert mit „Stamm“, ohne Stamm zu definieren, noch zu fragen, ob das mit „Stamm“ Bezeichnete nicht etwas ganz anderes ist, als was man gewöhnlich darunter versteht); 2. die Unsicherheit der Terminologie und einzelne ihrer Tatsachen enthüllen uns das Wesen der sozialen Verhältnisse unter den Beduinen; ist als Grundzug anzunehmen: „alle erwachsenen Mitglieder des Familienverbandes sind grundsätzlich gleich und alle Familien-Verbände sind auch grundsätzlich gleich“, so bedeutet das einen Zustand, bei welchem von einem Stamm nicht die Rede ist, denn „Stamm“ bedeutet eine Gruppe mit Schichten unter einem Haupte, deren Ordnung von allen Individuen der Gruppe anerkannt ist. Aber tatsächlich lässt dieser Zustand der beduinischen Gesellschaft sich kaum irgendwo rein erhalten, weil gegen

das Prinzip der Gleichheit sich Mehrwerte bilden, die eine soziale Ungleichheit herbeiführen (vgl. S. 32), und weil es immer unter den Schweifenden Einzelne und Gruppen gibt, die der andern grossen Gesellungsart zuneigen, die überall von Anfang an neben den Schweifenden besteht: den Sesshaften. Bei der Betätigung dieser Neigung entstehen Gruppen von unendlich vielen Zwischenstufen, deren keine ein genaues Mittel bildet, die vielmehr sich roh in Halb-Nomaden (nicht mehr ganz Nomaden) und Halb-Sesshafte (noch nicht völlig Sesshafte) scheiden lassen[1]. Als typisch für die erste

---

[1]) Die Nichtbeachtung dieser Zwischenstufen, ja, des Urgegensatzes zwischen Schweifenden und Sesshaften, führt zu jenem Generalisieren, wie wir es in Goldzihers an einzelnen interessanten Notizen so reichem Aufsatze „*Muruwwa und Dīn*“ (Moh Stud 1, 1—39) finden. Es ist nicht zulässig, die Stellung Mohammeds zu kennzeichnen ohne Rücksichtnahme auf die Mannigfaltigkeit der sozialen Gruppen, denen er sich gegenüber befand. Ist von Goldziher der Nachweis geführt, dass das Vorstellungsleben der Beduinen im schroffsten Gegensatz stand zu dem neuen Dīn (woran übrigens, soviel mir bekannt, niemand je gezweifelt hat), so ist er keineswegs erbracht dafür, dass dasselbe für die Mekkaner gilt. Den Beweis des Gegenteils bieten die Tatsachen: bei den Beduinen hätte Mohammed nie den Anhang gefunden, der es ihm möglich machte, sich durchzusetzen; nur bei Leuten, die einen Teil des Beduinenwesens aufgegeben, konnte er Verständnis finden, m. a. W. Mekkaner und Beduinen sind zwei Sorten Menschen, die man beide „Araber“ nennen mag, von denen aber nur die eine die Eigenschaften zeigt, die Goldziher als allgemein arabisch hinstellt. Wenn Caetani 1,182 erklärt, auf jenen Seiten Goldzihers seien die Argumente gegen Sprengers „Irrtümer“ (LLM 1, 13—134) in vorzüglicher Weise zusammengestellt, so ist das eine völlige Verkennung der Ausführungen beider Forscher; sie berühren sich in keiner Weise, denn Goldziher bringt ausschliesslich Material zur Beleuchtung der beduinischen Vorstellungen bei, Sprenger behandelt die Bedingungen, die Mohammeds Lehre bei dén Bewohnern Arabiens vorfand, die im Gegensatz zu den Beduinen sich mit religiösen Dingen beschäftigten. Dass es solche gab, ist von Sprenger glänzend nachgewiesen. Ob er in allem Einzelnen, namentlich in seiner Konstruktion christlicher Sekten und ihres Einflusses bis Mekka, recht hat, ist eine andere Frage. Zuzugeben ist in jedem

Klasse sehe ich einen Teil der Aulād ʿAlī Ägyptens an, die ich näher kennen lernte[1]), typisch für die zweite Klasse sind die Mekkaner[2]). Auf einer andern Stufe steht die Zusammenfassung von Sippen, die auf dem Raum beruht: auch die kleinste, in ihrer Bewegung freieste Gruppe findet im Raum Widerstände[3]); die Schweife-Gruppen bewegen sich in einem Gebiete, das durch irgendwelche geographische Bedingungen abgesondert ist, und die Gemeinsamkeit in dieser Beschränkung gibt ein Band; so erkläre ich mir das Entstehen der grossen Gruppen Nizār, Tamīm u. a. Gleichfalls auf räumlichen Bedingungen beruht das Zusammentreten kleinerer Gruppen zu einem Grösseren durch Eidbund (*ḥilf*); wenn dabei politisches Interesse wirkt, so ist das insofern sekundär, als die räumliche Nähe immer die Hauptbedingung ist. — Der tatsächliche Zustand war in Arabien seit undenklichen Zeiten bis Mohammed der, dass bei den Schweifenden (Beduinen) die einzelnen, grundsätzlich von einander geschiedenen Sippen (*banū fulān*) in der Regel einen Teil einer grösseren Gruppe ausmachten, die anerkannt nicht durch Blut verbunden war; diese Verbindung war von zwei Arten: 1. die unfreiwillige, sofern jede Sippe territorial

---

Falle, dass es unter den Halb-Sesshaften der zahlreichen grösseren und kleineren Oasen Nordarabiens, einschliesslich Arabia Provincia, eine grosse Anzahl Christen gab, und es wäre seltsam, hätten diese nicht bei ihrer Unberührtheit von der strengeren Kirchenzucht des Romäerreiches dem Hange zu eigenartiger Entwicklung nach Seiten des Dogmas und nach Seiten schwärmerischer Betrachtung nachgegeben (vgl. Ausf. **133**). Wie hier so ist auch an anderen Stellen Caetanis eine Animosität gegen Sprenger nicht zu verkennen.

[1]) Siehe meine *Lieder der Libyschen Wüste*, besonders im „Exkurs" (über die *mustafliḥīn* S. 215).

[2]) Man wird auch mit der Herabziehung von Sesshaften zum Beduinentum hin zu rechnen haben; vielleicht gehören hierher die Aus und Chazraǧ von Jaṯrib.

[3]) Die Bewegung der muslimischen Beduinen-Stämme gehört nicht hierher; auch solche Wanderungen wie die der Banū Hilāl sind anders zu beurteilen.

beschränkt ist (Tamīm ist *šaʿb* im Sinne Jemens; der Unterschied ist, dass in Jemen das *šaʿb* nur eine leitende Sippe hat und daneben einige besseren Sippen, während bei den Beduinen alle Sippen gleich sind), 2. die freiwillige, das sind die *ḥilf*-Verbindungen. Die erste Art von Verbindung nahm in den Köpfen mechanisch die Form gemeinsamer Abstammung an, die übrigens zu nichts verpflichtete, ganz anders wirkte als das *šaʿb*-Gefühl in Jemen. So entstand die Genealogie, die schon vor Mohammed umging, die aber noch wenig ausgebildet war (in Jemen gab es keine Genealogie, ausser für die bevorrechteten Sippen). Mohammed selbst erkannte nur die grossen Scheidungen an: „Wir haben euch zu Qabīlas und Šaʿbs gemacht, damit ihr einander (an)erkennet" (Q 49,13). Omar erkannte richtig, dass die soziale Struktur der Araber dem Islam nicht nützlich sei. Die *ḥilf*-Verbindungen mussten aufhören (es gab nur ein *ḥilf*: das der Gemeinde); die anderen Gruppen waren zu weit und lose; es mussten Rahmen gebildet werden, in die die einzelnen kleinen Gruppen getan wurden; da galt es, die Schemata aufzustellen; die fehlenden Glieder wurden ergänzt; die Diwane, die Omar schuf, brachten alles in die schönste Ordnung: jede Sippe bekam ihren festen Platz. Dass das für die Araber das Beste war, ist nicht zu leugnen; erst so konnten sie sich entwickeln, und sie taten es auch zum Teil, aber ein Teil machte die Entwicklung nicht mit und blieb Beduinen alten Schlages; ein anderer Teil fügte sich willig, erlag aber den Versuchungen, die der ausserordentliche Erfolg der neuen Ordnung mit seinem überreichen Gewinn mit sich brachte.

103. Das Aufkommen der Sippe Omaija bedeutet den Sieg des Kapitalismus in Arabien. Bis zu diesem ist bei den Zuständen des Beduinentums und der Ortschaften mit Stadt-Stammtum ein weiter Weg. Dass aus den Sippenkämpfen in einer Stadt eine Sippe siegreich hervorgeht, ist eine durchgehende Erscheinung (typisch die Medici in Florenz). Dass die Sippe Omaija

in dem islamischen Reiche zur Herrschaft gelangen konnte, ist die Frucht der Omarschen Politik, zugleich der Durchbrechung des Gleichheitsprinzipes durch Mohammed. Als Mohammed aufkam, hatten in Mekka die Sippen schon schwer zu kämpfen gegen die Übermacht der Omaija. Dieser Vormachtstellung machte Mohammed selbst Konzessionen. Sie hatten die Führung übernommen, als die Sippe Hāšim durch Mohammed kompromittiert worden war. Für die eigne Gruppe ist Mohammed nicht Sippenvertreter im alten Sinne (seine Angliederung an die Sippe Hāšim ist dem frühesten Islam nicht wesentlich); er versucht das Sippenprinzip zugunsten seiner Nächsten einzuschleppen durch die Sonderstellung, die er im Koran den *ululqurbā* „den Verwandten" zuweist. Trotz seines hohen Ansehns setzte sich dieses Prinzip nicht durch. Den Quraišiten von Mekka sass das Stammesgefühl zu tief, und sie dachten nicht daran, die *ululqurbā* das Vorrecht politisch ausbeuten zu lassen. Ebensowenig natürlich wollten sie der Sippe ein Zugeständnis machen, die in Medina die Führung hatte, und die sich als berechtigt zur Nachfolge ansah. Abu Bekr und Omar werden als Mekkaner gewählt. Bei ʿOṯmān fällt schon die Zugehörigkeit zur Sippe Omaija ins Gewicht. Sie ist kapitalistisch stark, und diese ihre Stärke wächst durch die rücksichtslose Hauspolitik ʿOṯmāns. Die Reaktion geht aber nicht aus einem Aufleben des altarabischen Gleichheitsgedankens hervor, der ja von Omar getötet war, sondern aus dem Neid und der Herrschsucht anderer Gruppen, vor allem der Sippe Hāšim, als deren Vertreter durch besonderen Anspruch (Heirat mit Fāṭima und als Vater der Enkel des Propheten) Ali hervortritt. Der Islam, der unter Omar seine politische Gestalt erhalten hat, schaltet die Gleichheit der Muslime faktisch aus: das Sippenwesen der arischen Völker kann sich austoben, und bei den Arabern wird der Adelsunfug eingeführt durch das Zerfallen der *ululqurbā*, obwohl sich diese auf „die heilige Familie", die Nachkommen

Ḥasans und Ḥusains beschränken, in zahlreiche Untergruppen, die sich als besondere Sippen fühlen[1]).

104. 105. Die Behauptung, die assyrischen Grosskönige hätten Feldzüge nach „Arabien" unternommen, um sich die blühenden Gefilde, die reichen Städte und gewaltigen Königreiche des Landes zu unterwerfen, ist in dieser Allgemeinheit unrichtig. Wenn Naramsin sich rühmt, er habe aus Magan Steine holen lassen, so beweist das nur, dass in Magan, das immerhin um das wahrscheinlich namensgleiche Maʿān gelegen haben mag, geschätzte Steinbrüche waren. Auch auf der Sinaihalbinsel gab es Steinbrüche, die von den Ägyptern benutzt wurden, darum aber noch keine Königreiche; sie lagen in einer Steinwüste. Ebenso war es in Midian, über dessen Bedeutung durch das Vorkommen von kostbaren Mineralien Burton an den Chediwe Ismail Pascha berichtete[2]). Die paar Oasen in der nordarabischen Steppe, die mit Sandwüste (Nefūd (*nufūḏ*) siehe Euting *Tagbuch* 1,142 ff.) durchsetzt ist, waren wohl Sitze von Maliks mit dazu gehöriger Priesterschaft, aber nicht gerade Kulturzentren[3]). Doch Arabien hat noch andere

[1]) Auf fruchtbaren Boden stiess diese Entwicklung bei den Berbern, so dass Le Chatelier in der Erforschung des Sippenwesens in Marokko „*la clef de l'histoire contemporaine*" finden konnte (s. mein „*Die Archives Marocaines*" in Mitt Sem Or Spr 1908, II, 252 n. 1). Es wäre die Aufgabe, die vorislamische Gesellschaft in Marokko nach dieser Richtung hin zu untersuchen. und die Wechselwirkung zwischen ihr und der arabischen Schicht nachzuweisen.

[2]) In *The gold mines of Midian* (1878, 2 Bde). Es ist wieder still davon geworden trotz des türkischen Bahnbaus, der Midian streift; man spricht nur von gewinnbringenden Phosphatlagern. Der Gedanke, einen deutschen Geologen mit der Untersuchung Nordarabiens zu betrauen (1907), wurde fallen gelassen, als die Erhebung der Beduinen gegen den Bau der Mekkabahn den Sultan veranlasste, das Betreten Arabiens durch jede Art von Ungläubigen zu verbieten (nicht einmal Meissner Pascha durfte über Maʿān hinaus). Es wird sich zeigen, wie der 24. Juli 1908 hier wirken wird.

[3]) Die Prätentionen dieser Leute werden köstlich beleuchtet durch den Phylarchen Abocharabos, der dem Kaiser von Byzanz die Oase Phoinikon schenkte, die Datteloase (wahrscheinlich =

Teile. In den, der uns hier beschäftigt, Jemen, haben die Assyrer nie den Fuss gesetzt, das wird jetzt allgemein zugegeben, und man hat wohlweislich den berühmten Sabäer Itamara, den Zeitgenossen Sargons, nach Norden verlegt (Hommel *Grundriss* 142)[1]. Dagegen sind Züge nach Ostarabien gesichert: Bāzu ist das Land, das von assyrischen Königen erobert wird, und das wir in dem Baḥrain der Araber zu suchen haben[2]. Nicht dürfen als Reste jener Zeit mit Sicherheit angesprochen werden die zahlreichen „Burgen" (حصون), die Hamdānī entlang der Strasse aufzählt, die von Falaǧ (Al'aflāǧ der Karten, wohl zum Teil zusammenfallend mit dem Wadi Dawāsir) durch das ʿĀriḍ und die Jamāma geht (Teil der Strasse Naǧrān-Albaṣra). Denn 1. berichtet der Jemener Hamdānī nicht aus Anschauung, 2. weist die Beschreibung auf keine bestimmbare Zeit. An Bedeutung ragt unter diesen Notizen hervor die über die Ruinen von Sedūs. Es heisst *Gaz* 141 bei einer nicht sehr klaren Wegbeschreibung (auch Sprenger klagt ZG 45,375 f. über die Unverständlichkeit dieser Stelle): „Dann gehst du weiter auf der Spitze des ʿĀriḍ, und es stellt sich dir als Wall das ʿIrḍ entgegen, dann kommst du zu Alqarja hinter den beiden Abakk, das sind zwei spitze kleine Berge; Alqarja ist Qarjat Banī Sadūs b. Ḏuhl b. Ṯaʿlaba, ein vortreffliches Dorf, darinnen ein Schloss des Sulaimān b. Dā'ūd, gebaut mit zugehauenen Felsblöcken, ein Wunderbau,

---

Alǧōf = Dūmat alǧandal), die der Kaiser aber nicht besetzen konnte, denn sie war ein weit abliegendes wasserloses Land (Prokop *Pers* 1,19).

[1]) Ich stelle fest, dass in dem uns bekannten südarabischen Inschriftenmaterial auch nicht der geringste Hinweis auf eine Berührung mit den Assyrern oder Babyloniern zu finden ist.

[2]) Geographisch gehört Bāzu mit Babylonien eng zusammen. Die Vorstellung, mit dem Westrande des Šaṭṭ alʿarab beginne Arabien, ist unrichtig; es ist auch kaum von den Babyloniern dort der Beginn eines neuen Gebietes empfunden worden. Erst der Rand der Steppe ist die Grenze, diese lag aber im Altertum weiter westlich und südlich.

aber in Ruinen; dagegen ist das Städtchen erhalten [1])". Dieses Sadūs ist auf den Karten eingetragen, z. B. als Seddus an der Route Palgraves auf Kieperts Karte von Arabien 1867, ± 470 km SSO von Ḥājil und ± 70 km WNW von Arrijāḍ. Das stimmt ungefähr mit der Angabe Hubers, des einzigen neueren Reisenden, von dem wir eine Mitteilung über diese Ruinen haben. Berger schrieb in *Bulletin hebdomadaire de l'Association Scientifique* No. 271 f.: „*Il* [Huber] *voulait aussi explorer Sedous au sud-sud-est, à huit jours de marche de Hail. ‚Tout le monde', écrivait-il, ‚m'y signale des ruines considérables, avec de hautes colonnes et portant beaucoup d'inscriptions'. Mais les dispositions des Arabes, autrefois si bienveillantes pour lui, avaient changé; sa dernière lettre, qui est du 3 juillet, nous a apporté l'écho de ses craintes*" [2]). Aus diesen wenigen Worten, oder gar aus den Arabernachrichten einen Schluss auf die Urheber der Bauten zu ziehen, ist nicht angängig; sind die „hohen Säulen" richtig, so möchte man eher an per-

[1]) Neben dieser Nachricht Hamdānīs verschwinden alle übrigen; zu beachten ist immerhin Jaq. 2,156 nach Alḥafṣī: „Ǧaufā'u Banī Sadūs liegt in der Jamāma und ist eine gewaltige Burg"; Jaq 2,262 nach Moḥammed Ibn Abū Ḥafṣa: „Ḥuzwā liegt in der Jamāma, es ist ein Palmenhain gegenüber von Qarjat Banī Sadūs"; Jaq 3,51 aus der Beschreibung des Weges nach der Jamāma von Annibāǧ: „Assuhaimīja . . . . . dann Alqarja d. h. Qarjat Banī Sadūs, dann Assuhaimīja noch einmal;" Jaq 4,84 nach Assakūni: „Von Assuhaimīja nach Qarjat Banī Sadus b. Šaibān b. Ḏuhl, darinnen ist eine Kanzel und ein Schloss, der Sage nach gebaut von Sulaimān b. Dā'ūd aus einem einzigen Stein von Anfang bis zu Ende, es ist das reichste aller Dörfer der Jamāma und hat berühmte Granaten; manchmal nennt man es Alquraija"; Jaq 4,541 nach Ibn Alfaqīh: „Almušaqqar ist eine Burg zwischen Naǧran und Albaḥrain, der Sage nach gebaut von Ṭasm, gelegen auf einem hohen Hügel; ihm gegenüber liegt Ḥuṣn Banī Sadūs; angeblich gebaut von Sulaimān b. Dā'ūd" (die Epitome des IFaqīh (BGA V 28) hat nur: „Alm. — Albaḥrain"). — Nach einem Gerücht ist der alte Bau von Sadūs Anfang 1908 in den Kämpfen zwischen Ḥājil und Errijāḍ schwer beschädigt worden.

[2]) Ich verdanke die Mitteilung dieser versteckten Stelle der Güte Mark Lidzbarskis.

sische Bauten denken denn an assyrische. — Wichtig ist: wir kennen die Sippe Sadūs. Die Sadūs der Qarjat Banī Sadūs sind unzweifelhaft die Gruppe, deren Exponent Sadūs b. Šaibān b. Ḏuhl b. Ṯa'laba (Alḥiṣn) b. 'Ukāba (aus Bakr Wā'il s. WT C 19) ist. Nach Ibn Doraid 211 waren die Banū Sadūs Stellvertreter (*ardāf*) der Kindakönige (vgl. IQut 48 u.). Das hatten sie wohl der Verschwägerung zu verdanken, in welcher ihre Vettern, die Muḥallim b. Ḏuhl b. Šaibān b. Ṯa'laba mit den Kinda standen (Alḥāriṯ, der Grossvater des Dichters Imrulqais und des grossen Alḥārit, war ein Sohn der Umm Ijās bint 'Auf b. Muḥallim)[1]). Wir können mit einiger Sicherheit darauf rechnen, wenn in der Jamāma etwas von den Denkmälern erhalten ist, die unzweifelhaft dort einmal errichtet wurden, die Spuren des tüchtigen Geschlechts Kinda zu finden, und zwar wahrscheinlich in derjenigen der beiden damals verbreiteten semitischen Schriftarten, die der südlichen Kultursphäre, der jemenischen, angehört. Vgl. über den Zustand Albaḥrains gegenüber der sasanidischen Regierung von Almadā'in um 7 d. Fl. (629) — Beduinen unter Almunḏir b. Sāwa als königlichem Delegierten, die Städte mit ihrer nichtarabischen Bevölkerung unter dem Marzubān (arab. *ṣāḥib*, das auf demselben Vorgang beruhen mag wie modernes *ṣāḥib* „Herr“) Sēbucht in der Hauptstadt Hagar—Caetani II, 1,194 f.

[1]) Die zahlreichen Fragen, die sich an die südarabische Sippe Kinda und an die nordarabische Gruppe Ṯa'laba anschliessen, können hier nicht erörtert werden. Doch sei der Eifer erwähnt, mit welchem Heiratspolitik getrieben wurde: über die Verschwägerung der Kinda mit den Tubba's und den Lachmiden s. Ausf. **117**[42]); über die Verschwägerung der Ṯa'laba mit den Lachmiden (Almunḏir I heiratet Hirr, Nachkommin der Haiġumāna bint 'Amr b. Abī Rabī'a b. Ḏuhl b. Šaibān b. Ṯa'laba) s. Tab 1,882,10 f. — Dass „die römischen Araber, welche die vom Hause des Ṯa'labā heissen“, bei Josua Stylites c. 57, nicht mit unsern Bekr-Ṯa'laba zusammenzustellen sind, sondern mit den Ṯa'laba im Stemma der Gafniden, erkannte Nöldeke (*Ghassaniden* 6 n. 4), dagegen teilt er den ghassanidischen Tha'laba zu unrecht die Mutter des Kindiden Alḥāriṯ zu (ebda).

106. Der hier angezogene Zug Alexanders nach Siwa—Ammonium ist wahrscheinlich mythisch. „Der König wusste seinen Gegner im Osten, er beherrschte seit dem Fall von Tyros und Gaza das Meer: Reisen nach Westen zur Aufsuchung eines alten Gottes oder eines neuen Hafenplatzes waren bei der gebotenen Eile für einen Kriegsmann, der nicht einmal Oberägypten betreten hat, überflüssig" (Niebuhr *Ägypten* (in Helmolt *Weltgeschichte* III), 671 [1]).

106a (zu S. 34 letzter Absatz). Die Gesandtschaft Indiens an den Kaiser Augustus genügt als Beweis für die ausgedehnte ptolemäische Seepolitik. Denn nur als Erbe dieser empfing der Imperator die Huldigung. Fraglich ist, ob die Adulitana (CIG 5127 B) als ein Zeugnis für griechischen Einfluss im Roten Meere zur Zeit der Ptolemäer und der ersten Kaiser angesehen werden darf. Der Thron von Adulis ist unzweifelhaft von einem Fürsten errichtet, der seine Residenz im bergigen Hinterlande hatte (Aksum?); sagt er doch selbst: κατηλθον εἰς την Ἀδουλην. Dass dieser Mann Zeus, Ares und Poseidon verehrt und dem Ares in der Küstenstadt das stattliche Denkmal mit griechischer Inschrift weiht, beweist 1. den bedeutenden Einfluss, den die griechische Kultur bis tief nach Abessinien hinein übte, 2. das Ansehen, das bei diesen Herrschern das Meer hatte [2]). Die Bringer des Griechentums mit

---

[1]) Hier sei auch die Fabel von der Gründung Alexandreias durch Alexander den Grossen erwähnt. Niebuhr (a. a. O.) gibt an, dass nach der „Satrapenstele" aus dem siebenten Jahre des Königs Alexander Aigos, d. h. etwa 317 v. Chr.) „ein Mann namens Ptolemaios Herrscher in Ägypten war .... Er errichtete seine Residenz, welche „die Festung des Königs (Meri-Re-setep-en-amon) Alexander" heisst am Ufer des Meeres der Griechen; früher hiess sie Rakote". Ist das richtig, so hat in der Auffassung der Zeitgenossen, sieben Jahre nach Alexanders Tode, Alexandreia als eine Gründung des Ptolemäus gegolten. Dass sich die Vorstellung sehr bald verschob, ist ein Vorgang, für den unzählige Beispiele vorliegen.

[2]) Vgl. jedoch dazu den Nachweis, wie wenig Verständnis

Kult und Sprache kamen keinesfalls auf dem Landwege, aus Ägypten; wenigstens zur Zeit der Adulitana sind die Verbindungen so schlecht, dass der König sich rühmen kann: „Ich liess den Weg von den Orten meines Reiches bis Ägypten für den Karawanenverkehr einrichten". Die Griechen kamen ebenso zur See, wie sie heut nach Abessinien und Jemen zur See gehen [1]). Die Zeit der griechischen Flutwelle nach Ostafrika fällt mit der Eroberung Syriens durch die Römer zusammen, denn erst sie brach die Kulturherrschaft des Aramäertums. Wenn vordem neben die lokalen Kulte und Sprachen in Vorderasien und dem kulturell durchaus zu ihm gehörigen Ägypten das aramäisch-syrische Element tritt, so ist es jetzt das griechische, wie es sich in den Küstenstädten Vorderasiens, namentlich Syriens, entwickelt hat. Diese hellenistische Kultur ist die Schrittmacherin für das Christentum, das durch die paulinischen Tendenzen seinem ursprünglichen Charakter, dem einer syrisch-jüdischen Sekte, entfremdet, vorwiegend mit griechischen Elementen arbeitet. Ist durch diese Feststellung ein Spatium von etwa 60 vor Chr. bis zur Christianisierung der Könige Abessiniens gegeben, so lässt sich innerhalb dieses ein Engeres gewinnen durch die Vergleichung mit anderen Denkmälern.

107. Die in diesem Satze gegebene Charakteristik erinnert sofort an die Juden. Die Parallele zwischen Aramäern und Hebräern ist instruktiv. Auch der Hebräer ist politisch schwach, auch er drängt sich auf als ungebetener Gast, auch er ist ein Vermittler für kulturelle Werte, aber er hat sein Volktum gewahrt, das für ihn eine Religionsangelegenheit ist. Ist er in

---

man meist in Abessinien für die Bedeutung der Hafenstädte hatte, in Ausf. **122**.

[1]) In Ṣanʿā ist der Handel heut zum grossen Teil in den Händen von Griechen, deren Bestehen dort freilich mit der türkischen Okkupation eng verknüpft ist. So entnehme ich aus den Aufzeichnungen eines italienischen Händlers, der seit vielen Jahren in Ṣanʿā lebt.

dieser Hinsicht zäher als der Aramäer, so steht er diesem nach in der Rücksichtslosigkeit und Fähigkeit, sich durchzusetzen und sogar seine Sprache andern aufzudrängen. Der lebendige Gebrauch des Hebräischen ging nie über das kleine Häuflein der Bewohner des Heiligen Landes heraus, und es ist für immer erloschen[1]. Aramäisch besass einst die Welt. In Syrien einschliesslich des Judenlandes wurde es Umgangssprache, in ganz Vorderasien wurde es verstanden; über sein Eindringen in Arabien siehe Ausf. **108**; seine Rolle in Persien und den dem Grossreich unterworfenen Provinzen (die Eingaben der Juden von Elephantine an den persischen Statthalter um 400 v. Chr. u. a.) ist bekannt.

108. Man hat darüber spekuliert, woher und wann Ṣalmšēzeb (so besser als das Ṣalm-Ušēzib des Textes) kam. Als Zeit lässt sich nach den äussern Indizien das fünfte Jahrhundert vor Chr. annehmen. Das Patronymikon p t s r j weist als Potosiri auf Ägypten, doch muss deshalb Ṣalmšēzeb nicht notwendig dorther gekommen sein. Wenn er den Kult des „*ṣalm zī maḥram wašangalā waʾašērā*, der Götter Taimās“ vorfindet und

---

[1]) Der künstlichen Züchtung in den jüdischen Kolonien Palästinas, deren Muttersprache der bekannte Jargon (Jiddisch) ist, kann man sympathisch gegenüberstehen; sie ist der Exponent eines Idealismus, der Abgestorbenes beleben will. Die Weiterbildung der Sprache zum Ausdruck des Modernsten ist einigermassen gelungen. Ihre Anwendung im täglichen Leben, für literarische Bestätigung und zur wissenschaftlichen Forschung kann über die Spielerei nicht hinauskommen. Für diese Jargonjuden liegt wie für alle anderen das Heil einzig und allein in dem engern Anschluss an eine der Kultursprachen und in der dadurch herbeigeführten tätigen Teilnahme an der Gesamtkultur. Das Verständnis für die nationalen Heiligtümer, die die Juden in dem alttestamentlichen Kanon verehren, wird durch das Erlernen einer zum grössern Teil künstlichen modernen hebräischen Umgangssprache nicht gefördert, sondern einzig durch das Studium der ausgezeichneten, fast ausschliesslich von Nichtjuden herrührenden wissenschaftlichen Arbeiten über diese Heiligtümer, die in den Kultursprachen vorliegen.

den des *ṣalm zī hagam* einführt, so ergibt das für *ṣalm* (צלם) die Bedeutung „numen“ [1]). Das entspricht der aramäischen Art, die zu Weitschweifigkeit und Unbestimmtheit in kultischen Dingen neigt. Dass man den Neuankömmlingen eine צדקתא „ein Gewisses“ aussetzt, ist ganz im Geiste der Geschäftsleute-Priester [2]). Der Charakter des Stadt-Staates Taimā lässt sich zurzeit nicht sicher bestimmen. Doch weist schon die Lage darauf hin, dass das herrschende Element Araber waren, wie in Maʿān-Petra. Wenn die Nabatäer mehrfach mit שלם (שלמו) zusammengenannt werden, und wenn Wincklers Vermutung richtig ist, dass diese Salamier die Vorgänger der Nabatäer als herrschende Macht in einem Teile Nordarabiens gewesen sind (KAT³ 151 f.), so wird man geneigt sein, den Mittelpunkt dieses Salam-Reiches in Taimā zu finden. Auch der Name שלם lässt sich dann erklären: eine der bedeutendsten Araber-Gruppen um Jaṯrib zur Zeit Mohammeds sind die Sulaim (Nisbe: Salamī.) Ihm entspricht nordsem. שלם.

109. 110. 111. Der Nabatäerstaat von Petra wurde

---

[1]) Die Auffassung von *ṣalm* als Gottesname KAT³ 475 f., die sich einzig auf die Taimā-Inschriften stützt, halte ich für unrichtig.

[2]) צדקתא hat nichts mit bab. sattukku zu tun, wie Winckler *Altorientalische Forschungen* I, 183 meint, oder doch nur so, dass beide Worte sich aus gemeinsemitischem צדק entwickelt haben. Die Übersetzung von צדקתא mit „Kultuseinkommen“ ist unrichtig; sie führt zu dem Widersinn, dass der Ankömmling bekommen soll ein Kultuseinkommen von dem Kultuseinkommen und der königlichen Stiftung; in Wirklichkeit handelt es sich darum, dass dem Ṣalmšezeb 16 Dattelpalmen von dem *ḥaql* d. h. dem unter diesem Namen allgemein bekannten Eigentum der Taimāgötter und 5 Palmen von der Stiftung des Königs für diese Götter gewährt werden; unrichtig ist die Übersetzung von שימתא זימלכא durch „königliches Einkommen“; denn שימתא steht für שאמתא mit dem bekannten Übergang von *i* + Hemze in *ī*. vgl. das in den südarabischen Inschriften unzählige Male vorkommende שאם „weihen, stiften“.

schon in Ausf. **9** besprochen (S. 123 f.)[1]. Dort wurde das Wesen dieses Araberstaates geschildert im Verhältnis zu den arabischen Königreichen von Palmyra und von Namara. Doch wurde nicht auf die Stellung zu Südarabien eingegangen. Als die Nabatäer Expansion nach Norden trieben (Bostra wurde ein bedeutendes Emporium für ihren regen Handel und die Hauptstadt der von Trajan geschaffenen und von ihm mit Recht (so gut Dussaud S. 8 gegen Mommsen) „Arabia" genannten Provinz), kamen sie nicht weit damit: sie liessen sich von denen, auf die sie stiessen, überreden, dass im Süden bessere Geschäfte zu machen seien, und die Überrennung Jemens wurde ihnen ein Lieblingsgedanke. Sie mussten sich freilich mit Egra begnügen, dessen Gründung nur Etappe für weitere Grosstaten sein sollte[2]. Was sie nicht selbst konnten, wollten sie von den Römern ausführen lassen: sie hetzten diese in das südarabische Abenteuer (vgl. Ausf. **114**), und Syllaios empfing nur eine gerechte Strafe, wenn er seine Intrige mit dem Tode büsste; die Einziehung des Nabatäerreiches hundert Jahre später war das Los, das die Nabatäer hatten dem Reiche Saba' bereiten wollen. — Im Gegensatz zu den auf verschiedenen Stufen der Zivilisation stehenden staatlichen Bildungen arabischen Charakters, die aramäischen Einfluss zeigen, stehen die Safatener: sie sind ebensowenig Südaraber wie die Nabatäer, die Palmyrener und die Araber von Na-

---

[1] Vortreffliche Bemerkungen über die Nabatäer finden sich in Dussaud *Les Arabes en Syrie avant l'Islam* (Paris 1907).

[2] Die Ansetzung der Nabataisierung der grossen Handelsstrasse bis Egra in die Zeit vor Obodas II um 25 vor Chr. beruht auf den Ausführungen Gutschmids bei Euting *Nabatäische Inschriften* S. 84. — Strabo kennt Egra nur als Hafen (16,24); das ist wohl Hafen für die Binnenstadt Egra (Sprenger AGA 20), und da kann nur Elweğh gemeint sein. — Nicht ohne Bedeutung ist, dass von den beiden einzigen nabatäischen Inschriften aus Al'ola die eine von 9 v. Chr. ist (Eut No. 1; No. 30 sicher noch später): damals war die Sabäer-Herrschaft in Al'ola schon gebrochen.

mara[1]), sondern eben „Araber“, aber sie haben es zu einer staatlichen Gemeinschaft, die scharf hervortritt, nicht gebracht, und von besonderer Bedeutung ist, dass sie in einer Zeit und in einer Umwelt, wo das Aramäertum vorherrscht, sich der südarabischen Schrift bedienen. Diese Antinomie führt uns in den Kampf um die Vorherrschaft in Syrien, der zwischen Aramäern und Jemenern geführt wurde: diese waren „Ritter“, die in Handel machten, aber nicht verstanden, ihre eigenartige Kultur in die Ferne zu tragen, indem sie sie den Fremden anpassten. Die Aramäer waren Geschäftsleute von Geburt, die auch der Geisteskultur die Profitseite abgewannen. Der Ausgang konnte nicht zweifelhaft sein. Wie die Safatener zu der südarabischen Schrift kamen, siehe S. 125 f. In der Mitte zwischen den wohlorganisierten Arabern von Petra und Palmyra scheinen die Ituräer gestanden zu haben; die Bemerkungen über sie S. 125 sind zu ergänzen nach Dussaud a. a. O. S. 10 ff.[2]).

112. Von dem mafareitischen Tyrannos wurde

---

[1]) Selbst wenn die Araber von Namara aus Ḥīra kamen und selbst wenn der Ortsname Namara mit dem Namen der Gruppe Numāra b. Lachm (WT 5,15; Marʾalqais Lachmide!) zusammenzustellen ist, sind sie deshalb nicht notwendig als Südaraber in dem gewohnten Sinne, d. h. als Jemener mit sabäischer Kultur anzusprechen, ebensowenig wie die Ghassaniden, über deren nichtjemenischen Ursprung ich mich äusserte OLZ 1908 Sp. 177. Der sabäische Ursprung der Ruinen im Ǧebel Ḥaurān wird, wie ich jetzt sehe, auch von Dussaud abgelehnt (a. a. O. S. 10). Nicht stimme ich ihm bei in der Zusammenstellung des in der Leǧa vorkommenden Dorfnamens Naǧrān mit dem südarabischen *naǧrān* (der Name ist gemeinsemitisch), und in Βορεκαθ Σαβαων möchte ich nicht sehen: *Bouraikah des Sabéens*; in Σαβαων steckt vielleicht der alte Name des Landes: (Aram-)Ṣōbā.

[2]) Paul Haupt vermutet, dass der Name „Ituräer“ mit „Assyrer“ zusammenzustellen ist, und dass die Ituräer Galiläer sind, die von den assyrischen Eroberern im östlichen Syrien angesiedelt wurden. Ist das τ von Ἰτουραία diese Gleichung nicht ausschliessend, so ist es doch eine Stütze für die Ableitung des Namens von יְטוּר, dem Sohne Ismaels Gen 25,15. 1 Chron 1,31 (für *bᵉnē Jeṭūr* 1 Chron 5,19).

schon in Ausf. 64 gehandelt. Man ist geneigt, den Namen Μαφαρειτης in den Maforitai des Ptolemäus zu suchen: 6,7 παρα τους ῾Ομηριτας Σαπφαριται και Ραθηνοι ὅπερ οὕς οἱ Μαφαριται (v. l. Μαφωρ). Aber diese Lage ist unverträglich mit den Nachrichten des etwa hundert Jahre vor der Hyphegesis verfassten Periplus, bei welchem (§ 22) die Mafareitis das Land ist, in der Saue liegt (dieses drei Tagereisen von Muza-Mocha im Periplus, 2 1/2 Tage von Sosippi Portus (Alʿomaira) nach Ptolemäus in der Konstruktion Sprengers AGA 183). Wer hat recht? vielleicht beide. Es ist nämlich wohl denkbar, dass das Land Μαραρειτις insofern eine Dichtung des Periplus ist, als die Annahme, der Tyrannos Mafareites herrsche in einem Lande solchen Namens, nahe lag. In Wirklichkeit gehörte aber nur der Tyrannos einer Sippe des Namens Maʿāfir an, und diese Sippe hatte ihren Sitz da, wo Ptolemäus ihn hat: oberhalb von Sapfar-Ẓafār, d. h. im Hochgebirge weiter nördlich. Dass Cholaibos-כליב aus der Sippe Maʿāfir, die inschriftlich bisher nicht belegt ist[1]), von Charibaël-כרבאל, dem Könige von Sabaʾ-Raidān, mit dem Küstengebiete um Taʿizz belehnt wurde, hat nichts Verwunderliches. Die Einsetzung des Tyrannos aus der Sippe Maʿāfir kann bewirkt haben, dass diese Sippe mit ihrem Anhange sich dort in grösserer Zahl festsetzte, und dass in der Tat das Land zu einem Maʿāfir-Lande wurde[2]), mochten nun in dem alten Wohnsitz Maʿāfir-Leute bleiben oder nicht. Bieten die arabischen Quellen einen Anhalt? Schon Sprenger hat die Hauptstelle Hamdānīs über Almaʿāfir herangezogen. Siehe jetzt *Gaz* 99,3—100,2, wonach das Königsgeschlecht der Maʿāfir, Āl Alkarandā, aus Jung-Sabaʾ war und das

[1]) Nach *Gaz* 67,12 v. u. stammt sie von Almaʿāfir b. Jaʿfur ab, über welchen vgl. Wüstenfeld *Genealogie* S. 277 und WT 4,15.

[2]) Zu Hamdānīs Zeit war die Bevölkerung gemischt: Sippe Almaʿāfir, Leute von Hamdān. von den Sakāsik und Banū Wāqid (*Gaz* 67,25 f.).

michlāf alma'āfir zum Teil zusammenfällt mit der *kūrat alma'āfir,* die in einer Bodendepression zwischem dem Berge Ṣabir und dem Berge Ḏachir liegt; da sind wir in der Gegend von Ta'izz, das am westlichen Abhange des Berges Ṣabir liegt. Wichtig ist auch die Stelle *Gaz* 67,21 ff. „der Anfang dieser Sarāt im Lande Jemen ist das *arḍ alma'āfir,* dann kommt Ḥaiq Banī Maǧīd, dann der Felsen von 'Aden". Nun nennt Tabari Ma'āfir in einem Zusammenhange mit anderen Sippennamen, der von Bedeutung ist (1,177,18 ff.[1]). Die Sippen Ḏū Ru'ain (s. S. 332), Hamdān (s. S. 258 ff.) und Ma'āfir senden Boten mit einem gemeinschaftlichen Schreiben an Mohammed. Da die Hamdān im Norden lokalisiert sind, möchten wir auch Ḏū Ru'ain und Ma'āfir dort suchen. Nur ist die Möglichkeit offen zu halten, dass Teile der Sippen sich in einem andern Gebiet festgesetzt und dort der Herrschaft bemächtigt haben. Mehr lässt sich mit Sicherheit nicht sagen.

113. Ausführlich sind die Intrigen und Kämpfe der Hamdaniden dargestellt in Ausf. **11** (S. 144—147). Die Konstruktion dort führte in Verbindung mit den chronologischen Erwägungen in Ausf. **16** (S. 174) dazu, das Aufkommen der Hamdaniden in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts zu setzen. Es ist auch (S. 154) die Vermutung ausgesprochen, der Charibaël des Periplus sei ein Hamdanide, der bald darauf der alten

---

[1]) Ich fasse die Stelle (Ibn Isḥāq von 'Abdallāh b. Abū Bakr) so: „Es kam zum Propheten das Schreiben der Könige von Ḥimjar, als er aus Tabūk eintraf, und ihre Boten an ihn mit ihrer Annahme des Islams waren Alḥāriṯ b. 'Abdkulāl und Nu'aim b. 'Abdkulāl und Annu'mān von seiten (der Sippen) Ḏū Ru'ain, Hamdān und Ma'āfir"; statt قيل lese ich قِبَل; in keinem Falle ist قَيْل statthaft, denn wenn drei Namen genannt werden. ist es sehr unwahrscheinlich, dass der letztgenannte als Qail von drei Stämmen bezeichnet wird; eine andere Sanierung wäre die Lesung اقيال. Doch scheinen alle Versionen (s. Caetani II, 1,282 ff.) in der Konsonantengruppe قبل übereinzustimmen.

Dynastie weichen musste. Das Safar, in dem er residierte, und das in Ausf. **64** in dem Ẓafār bei Jerīm gefunden wurde, setzte ich gleich Raidān S. 168. Den Anlass zur Verlegung der Residenz aus Ma'rib nach Raidān-Ẓafār gab der über Ḥimjar errungene Sieg. Dazu kam die Erinnerung an den Angriff der römischen Heere unter Älius Gallus i. J. 25 v. Chr.[1]). Man fühlte sich nicht mehr sicher. Den Zusammenhang jenes Angriffs mit der nabatäischen Politik (vgl. Ausf. **114**) kannte man sehr wohl. War auch durch die Festsetzung der Nabatäer in Egra der Weihrauchhandel zu Lande nicht unmöglich gemacht, so war er doch erheblich erschwert. Es lag nahe, nach Eroberung Ḥimjars dessen Hauptstadt als den Stapelplatz zu betrachten, von dem aus die Ware an die Küste geschafft wurde. Ḥaḍramōt mochte den Landhandel weiter betreiben; seine Schiffe gingen von Kane wohl nur nach Osten; sie nicht durch das Rote Meer gehen zu lassen, hatte man in der Hand, weil man von Muza und Okelis aus die enge Pforte schliessen konnte[2]). Die Lage von Ẓafār ist für Beherrschung des Landes ausgezeichnet geeignet, weit besser als die von Ṣanʿā, zu dem man vom Sarāt nach Osten hinabsteigen muss, und das leicht von der Küste abgeschnitten werden kann. Die Türken begingen einen Fehler, es zum Mittelpunkt ihrer Jemen-Herrschaft zu machen, wie sie auch mit der

---

[1]) Sprenger, der i. J. 1875 in seiner erstaunlichen Leistung über die alte Geographie Arabiens ohne die Inschriften arbeitete, ist zu entschuldigen, wenn er an einen Übergang der Obmacht von den Sabäern an die Himjaren denkt (S. 76). Philostorgus hatte schon recht, wenn er „Homeritae für einen neuen Namen der Sabäer hält" (a. a. O. n. 1). Aber darin sah Sprenger richtig, dass die Himjaren (lies: die die Himjaren besiegenden und ihre Stelle einnehmenden Sabäer) „ihr Emporkommen Rom, namentlich dem Feldzuge des Gallus verdankten" (S. 77 f.); denn der Römerangriff zwang sie zu anderer Verwendung ihrer Energien.

[2]) Ihre Schliessung durch eine eiserne Kette i. J. 525 aus strategischen Rücksichten wird in den Acta Arethae berichtet, s. Dillmann *Axumit. Reich* 39.

Wahl Ḥudaidas als Hafenplatz unglücklich waren. Der natürliche Weg ins Innere, der leicht zu befestigende Positionen bietet, ist der von Mochā nach Jerīm, und dieses musste Regierungsmittelpunkt und Hauptfestung werden: von dort aus sind Ṣanʿā, das Gebiet südlich bis Aden und die Ebenen östlich leicht zu beherrschen.

114. 115. 116. Mommsen konstruiert so (V 607): „Augustus, für den die Nichterweiterung der Grenzen der Ausgangspunkt des Reichsregiments war, und der die Eroberungspläne seines Vaters und Meisters beinahe alle fallen liess, hat eine Ausnahme mit der arabischen Südwestküste gemacht und ist hier nach freiem Entschluss angreifend vorgegangen. Es geschah dies wegen der Stellung, welche diese Völkergruppe in dem indisch-ägyptischen Handelsverkehr damals einnahm. Um die politisch und finanziell wichtigste Landschaft seines Herrschaftsgebiets wirtschaftlich auf die Höhe zu bringen, welche seine Vorherrscher herzustellen versäumt hatten oder hatten verfallen lassen, bedurfte er vor allem der Gewinnung des Zwischenverkehrs zwischen Arabien und Indien einer- und Europa andrerseits. Der Nilweg konkurrierte seit langem erfolgreich mit den arabischen und den Euphratstrassen; aber Ägypten spielte dabei, wie wir sahen, wenigstens unter den späteren Lagiden eine untergeordnete Rolle. Nicht mit den Axomiten, aber wohl mit den Arabern bestand Handelskonkurrenz; sollte der ägyptische Verkehr aus einem passiven ein aktiver, aus einem indirekten ein direkter werden, so mussten die Araber niedergeworfen werden; und dies ist es, was Augustus gewollt und das römische Regiment einigermassen auch erreicht hat“ [1]). Dass der Nilweg

[1]) Der Hauptgegensatz in dem Wettlaufen um den indischen Handel, Babylon—Ägypten, ist auch von Winckler (KAT[3] 78) richtig empfunden, aber er unterschätzt die Bedeutung des Gegensatzes zwischen „direkter Verkehr Ägypten—Indien“ und „Verkehr Ägypten—Indien durch Arabien“. Die Antinomien wirken noch heute. Grossbritannien will, zumal als Herr Indiens, den gesamten Verkehr Europa—Indien in der Hand haben. Der erste Schritt zur Sicherung war die Erwerbung des Suezkanals, der als offene

je eine grössere Bedeutung hatte, in dem Sinne, dass Waren zwischen Ägypten und dem Roten Meer den Weg durch den ägyptischen Sudan nahmen, bestreite ich. Für die römische Politik war es nicht wesentlich, wer den Warentransport im Roten Meere in den Händen hatte, denn dort eine Seepolitik zu treiben, war Rom zu klug: wie 30 v. Chr. die Nabatäer die Schiffe verbrannten, die Kleopatra nach dem Roten Meere hatte schaffen lassen (Plut. Anton. 69, nach Gutschmid bei Euting S. 84), so konnte es auch künftig andern derartigen übermütigen Versuchen gehen. Richtig ist, und das ist auch hier S. 21 ausgesprochen, dass der arabische Landhandel in fremden Händen eine unangenehme Konkurrenz für den Verkehr Indiens mit dem Mittelmeer bot, denn dieser Landhandel hatte das Bestreben, den Verkehr zu monopolisieren. Dazu kam ein Anderes. Nach den Vorstellungen, die wir in der Weltkarte des Ptolemäus finden, war Arabia Felix der weitaus grössere Teil der Halbinsel und fing schon an der südlichen Grenze des Nabatäerreiches an. Dieses reiche Land

---

Tür der Konkurrenz Raum bot, der zweite war der Raub Ägyptens, das durch eine Landverbindung Suez—Alexandrien den Kanalverkehr zum Teil ausschalten konnte; der dritte Schritt ist die Sicherung der südlichen Tür des Roten Meeres (die Küste Arabiens am Indischen Ozean wird bereits als britisch betrachtet, siehe mein *Die Mekka-Bahn*, Berlin, Peiser 1908, S. 9; bedeutend ist der Gedanke, durch Weiterführung der Bahn Mombas—Port Florence durch Uganda zum Albertsee den oberen Nilweg fruchtbar zu machen); der vierte Schritt ist die Annexion Babyloniens, durch welche der Bagdadbahnweg als Verkehrsmittel mit Indien unter die Herrschaft Englands gebracht wird. Dann ist das britische Monopol voll, ein unerhörter Zustand, der keine Parallele hat in der Geschichte, denn immer noch waren die beiden Strassen in den Händen von Konkurrenten (auch im Islam: ʿIrāq überwog in der ersten Zeit der Abbasiden, Ägypten in der spätern). Wann wird er aufhören? Wann werden die Kulturstaaten die Einmütigkeit als einziges Mittel zum Brechen dieser Gewaltherrschaft erkennen, vor allem, wann die Bewohner Indiens selbst ihre Ausbeuter hinausweisen und mit den Staaten Europas ihre Beziehungen ohne Rücksicht auf die britischen Prätentionen regeln?

mit mächtigen Königen musste als eine Gefahr erscheinen. Man hatte zwar die Nabatäer als Pufferstaat, aber das waren nicht sehr sichere Gesellen (hatte es doch Malchos II. um 40 mit den Parthern gehalten, Gutschmid a. a. O. 83); sie konnten wohl einmal mit den Arabes Eudaimones gemeinsame Sache gegen die Römerherrschaft in Syrien machen. Hier stand viel auf dem Spiel. Der verschlagene Aramäer Syllaios (aram. *sūlājā?*), Minister des Obodas II und des Aretas IV, handelte nur patriotisch, wenn er in Rom südarabische Gefahren und daneben den Gewinn eines kräftigen Vorgehens, bei welchem sein Ländchen nur profitieren konnte, ausmalte. Schon vor seiner Zeit war die Grenze des Nabatäerlandes bis Egra vorgerückt worden[1]. Eine römische Expedition gab Gelegenheit, in das Herz des südarabischen Konkurrenzlandes vorzudringen. Dass er die Politik befolgt habe, die ihm Strabo zuschreibt, wird von Mommsen (S. 608 n. 2) als unwahrscheinlich hingestellt. Syllaios wünschte einen vollständigen römischen Erfolg, der die südarabische Konkurrenz vernichtete. Auch bei einem solchen fiel noch genug Profit für ihn und das von ihm verwaltete Land ab; denn für die erste Zeit nach der Eroberung mussten immer noch Nabatäer die wichtigsten Agenten für Rom bleiben. Der Misserfolg war verschuldet dadurch, dass Syllaios sich über die Stimmung und die Widerstandfähigkeit der Jemener täuschte, und dass die Römer auf ihn allein hörten. Nimmt man an, dass die römische Politik auf Hebung des Seehandels ging und auf Ausschaltung des gesamten Landhandels, so standen allerdings die Interessen der Nabatäer dazu im Gegensatz, denn sie selbst hatten keine Flotte (Leukokome, das doch zu ihrem Gebiet gehörte, wurde von dem Axumiten der Adulitana erobert, und sie verbrannten, wie wir sahen, die Schiffe der Kleopatra), und hatten ein Interesse, einzig

[1] Gewiss auf Rat Roms: dieses lenkte damit die Nabatäer von der Provinz Syria ab und schuf sich selbst in der südlichsten Garnison der Nabatäer einen Vorposten. Vgl. Ausf. **109**.

den Landhandel, in dessen Betriebe sie geübt waren, aufrechtzuerhalten. Es ist wohl möglich, dass Rom ihnen Aussicht auf vollständige Beherrschung des Landhandels machte, wobei es ihm offen blieb, nach der Eroberung Südarabiens doch zu tun, was es wollte, und wie die Jemener auch die Nabatäer auszuschalten.

117. In Ausff. **12** und **14** wurde die Geschichte der Könige von Saba' und D̲ū Raidān und der von Saba', D̲ū Raidān, Ḥaḍramōt und Jamanāt nur nach den Denkmälern behandelt, ohne Heranziehung der islamischen Überlieferung. Diese ist von Kremer in *Über die südarabische Sage* (Leipzig 1864) dargestellt worden. Man erkennt in ihr sogleich zahlreiche Elemente volkstümlicher Ausschmückung zum Teil mythischen Charakters. Die südarabischen Staaten mit ihrer reichen Gliederung und ihren wechselvollen Geschicken schmelzen für die frommen Muslime zu einem einzigen Königreiche zusammen, dem von Ḥimjar, das von den Tubba'ṡ (Tabābi'a) regiert wird; in der Zahl und Folge dieser Könige herrscht Uneinigkeit. Wie war es möglich, dass die Geschichte mächtiger Reiche in solcher Weise verwirrt wurde? Mas'ūdī hat ein Wort, das mir die Geschichte der jemenischen Geschichtsüberlieferung zu beleuchten scheint. Er sagt 3, 152 f., nachdem er den Bilqīsroman erzählt hat: „Also heisst es in einem kuriosen Bericht, der sich in dem Buche ‚Geschichte der Tubba'ṡ' findet; wir erzählen diese Geschichten so, wie wir sie in den Büchern der Chronisten vorgefunden haben und wie es das Gesetz und der Gehorsam dagegen erfordern; wir stellen hierbei nicht die Ansichten der Anhänger der Weltewigkeit dar, denn diese wollen das nicht zugeben und lehnen es ab; wir bringen in diesem Buche vielmehr ausschliesslich die Ansichten der Anhänger der Weltschöpfung und derer, die dem Gesetze folgen und die Ǧinn und die Geschichten von den Satanen zugeben, in Übereinstimmung mit dem, was das dem Apostel und Propheten geoffenbarte Buch verlautbart und mit den Zeichen für seine Wahrhaftigkeit übereinstimmt, die damit zusammenhängen,

wie die Unfähigkeit der Erschaffenen, etwas wie dieser Qur'ān hervorzubringen, zu dem der Irrtum keinen Weg hat, weder von vorn noch von hinten". Es ist die alte Geschichte: die Aufgabe der Forschung ist nicht die Ermittlung der Wahrheit, soweit sie uns Menschen möglich ist, sondern die Prüfung, stimmt das, was andere gesagt und was ich selbst durch mühsames Forschen erworben, überein mit dem „Worte Gottes" und seinem Drum und Dran von festgelegter Deutung und aufgebautem System. Wer als Muslim die Geschichte Jemens darstellen will, hat zu allererst zu fragen: Was findet sich darüber in Qoran und Ḥadīṯ? Die Stellen des Qoran sind oft zusammengetragen (قَوْم تُبَّع 44, 36. 50, 13; der Bilqīsroman 27, 22—45; die Zerstörung Ma'ribs (Saba's) durch den Dammbruch 34, 14—18), und das Ḥadīṯmaterial gibt Tabaris Tafsīr zu den genannten Stellen (s. auch *kanz al'ummāl* unter den Stichwörtern). Sobald der Qoran redigiert und in fester Form überallhin verbreitet war, bewiesen aller Orten, auch in Jemen, „tüchtige" Männer ihre Gläubigkeit damit, dass sie in die Geschichte Südarabiens jene qoranischen Momente aufnahmen und das im Lande selbst vorhandene Material über seine Geschichte darnach modelten (zu solcher Selbstverstümmlung vgl. S. 59). Wie war nun dieses originale Material des Landes beschaffen? Es setzte sich zusammen aus 1. Steinurkunden, 2. literarischer Überlieferung, 3. oraler Überlieferung. Die dritte Quelle darf als die trübste bezeichnet werden, zugleich als die am schnellsten und schlimmsten leidende. Der Islam hat überall in wahrhaft bestialischer Weise (schlimmer als die christliche Kirche, die durch ihr Heidentum geschützt wurde) alles zu zerstören gesucht, was die Erinnerung an die vergangene Zeit bewahren oder beleben konnte; je ferner den ersten Trägern des Islams, den Arabern, ein Volk stand, desto schwerer war es, mit diesem Bestreben durchzudringen (man weiss, mit welcher Zähigkeit z. B. die Perser die nationalen Güter in Sprache und Überlieferung wahrten).

Die Jemener, beim Aufkommen des Islams in grossen Teilen des Landes beduinisch, d. h. nordarabisch, verseucht und sprachlich dem neuen herrschenden Elemente verwandt, setzten keinen zu grossen Widerstand entgegen. Die historische Überlieferung des Volkes hängt eng mit der Volkssprache zusammen. Als in Jemen diese dem Nordarabischen Platz machte, war die beste Stütze für jene Überlieferung geraubt. — Die Steinurkunden lagen vor aller Augen. Aber wer konnte sie lesen? Diese Musnade verlangten Studium und Nachdenken, und das hatte man zunächst viel wichtigeren Dingen zuzuwenden: der wahren Lehre im Worte Gottes und in den Berichten über den Wandel des Propheten. Die stärkste Stütze hatte die Überlieferung an der literarischen Fixierung. So wenig wir über literarische Tätigkeit der Jemener wissen (vgl. Ausf. 83), das können wir sicher annehmen, dass es chronikartige Werke (Annalen) gegeben hat. Stets besassen Völker, die eine Fremdherrschaft erdulden mussten und zunächst schwer an ihr trugen, Männer, die diesen Teil nationalen Lebens treu gehütet haben (vgl. die Wahrung der persischen Nationalgeschichte). Gross wird freilich der Bestand nicht gewesen sein, und wir haben kaum Aussicht, Spuren fürstlicher Sammeltätigkeit zu finden, wie sie uns in den Bibliotheken Assurbanipals und Nabuna'ids vorliegen. Aber sollen wir nicht annehmen, dass bei dem Verschwinden der Volkssprache jene Urkunden über die Vorzeit durch Übertragung in die neuen Verständnismittel gerettet wurden? Gab es eine einheimische historische Literatur, so waren die Nachrichten um so dürftiger, je weiter die Zeiten zurücklagen, und es fehlte nicht an Werken, die der sagenbildenden oralen Tradition näher standen, den historischen Stoff mit dem Wunderbaren ausschmückten und vielmehr darauf aus waren, den Leser mit „schönen Geschichten" zu unterhalten. Was in der Frühzeit des Islams in Jemen von Werken solcher Art vorhanden war, betraf hauptsächlich die grosse Zeit, die die Erinnerung beherrschte, als der Islam aufkam:

die Zeit der Ẓafār-Dynastie. Als der Islam in Jemen eindrang, sahen sich alle diese Denkmäler der nationalen Überlieferung einer völlig fremden Traditionsschicht gegenüber, der qoranischen. Mohammed war kein Historiker, so wenig wie die Propheten Israels: er nahm aus dem, was er hörte, was ihm passte und tat ex ipsius mente noch einiges dazu. An Sagenstoffen, die in Mekka umgingen, fehlte es nicht: da war die Alexandersage, da waren vor allem die Sagen der Juden[1]) und die alte

---

[1]) Ich halte es nicht für wahrscheinlich, dass Mohammed die jüdische Sage ausschliesslich durch gelehrte Juden erhalten habe. Man darf annehmen, dass diese Erzählungen sich lange vor Mohammed als Speise des nach Wunderbarem hungernden Volkes eingebürgert hatten. Mohammed hätte nicht den gewaltigen Erfolg damit erzielt, wären diese Stoffe nicht schon bekannt gewesen. Was ihre Darstellung in seinem Munde so eindrucksvoll machte, war die wahrhaft poetische Gestaltung, die dabei volkstümlich blieb (wir wissen ja jetzt, dass die sprachlich „korrekte" Form spätere Zustutzung ist; immerhin mag Mohammed einige lumina aufgesetzt haben). Wir dürfen auch die Aufnahme des jüdischen Sagenstoffes, der *asāṭīr al'auwalīn*, in die Qur'ane nicht in die spätere Zeit setzen: sie fand vielmehr im Anfang des öffentlichen Auftretens statt und war ein geschickt gewähltes Mittel, die Aufmerksamkeit zu erregen. Dem Volke unbekannte Stoffe hätten abgeschreckt, das Volk will das ihm Vertraute hören. Durch die Verbreitung in einer volkstümlichen Fassung lange vor Mohammed hatten die Geschichten des Judenvolkes nichts Abstossendes mehr, eines Volkes, das zu Mohammeds Zeit in Mekka verachtet war. Daneben gab es noch zahlreiche andere Sagenstoffe. Mekka stand ja beständig mit den arabischen Aussenposten in Ostsyrien und Westbabylonien in Verbindung. Namentlich das arabische Reich von Ḥīra hatte neben seiner wirklichen, recht bewegten politischen Geschichte eine romanhaft ausgeschmückte und zwar in arabischem Geiste. Diese Geschichten waren geeignet, das Festhalten am arabischen Heidentum zu begünstigen. Es war ein kluger Kniff Mohammeds, aus dem Gemüts- und Vorstellungsleben der Volksgenossen möglichst alles auszuschalten, was politische oder nationale Saiten erklingen liess: die Geschichten von den Helden in Ḥīra und im Ḥidschāz, auch in Jemen, lehnten sich an Personen an, deren Nachkommen noch lebten und von dem sagenhaften Ruhm der Vorfahren zehrten. Das gab ihnen ein Ansehen in der Bevölkerung, das dem neuen Herrn und seinen Anhängern unbequem war und gefährlich werden konnte. Die Geschichten der Juden

Geschichte der Jemener. Diese ging wohl in einer mit Mythusmotiven durchsetzten Form um, aber es war doch ein festes Gerippe da, das den Verlauf in den grossen Zügen erkennen liess. Mohammed nahm nur weniges aus diesem Kreise auf. Aber das genügte, dass sich Leute, die dem Stoffe völlig fern standen, der Sache bemächtigten. Wir wissen ja jetzt ziemlich gut, wie es gemacht wurde. Der Prophet hatte in seinen Expektorationen irgend einen Punkt berührt; flugs waren Unberufene da, die mit ihrer Stellung beim Propheten glänzen konnten, indem sie eine unglaubliche Menge von Konfidenzen auskramten, die ihnen Mohammed gemacht. Je nach Talent und Neigung warfen sie sich auf dieses oder jenes Gebiet; was sie seit je mit Vorliebe behandelt, das liessen sie sich durch den Propheten beglaubigen[1]).

---

hingegen waren gänzlich ungefährlich, ebenso die von Ḏulqarnain: hinter denen standen keine Völker und keine Heldengruppen. — Fraglich ist mir, ob mit Vollers (LZBl 1908, 883 f.) ein geschichtlicher Zusammenhang von Cant 5,2a mit den Worten über die seelische Verfassung des Propheten IHišām 266,2 f. angenommen werden darf. Die Vorstellung und ihr Ausdruck sind allgemein menschlich-poetisch, und es ist hier gemeinsamer Ursprung oder Entlehnung so wenig zu statuieren wie für Cant 5,7 und der in modernen arabischen Liedern Syriens vorkommenden Klage des schwärmenden Mädchens, es werde von dem *ʿasas* (= השמרים) „Patrouille" belästigt.

[1]) Dass nicht selten Autosuggestion im Spiel war, und die Schwindler sich schliesslich einredeten, sie hätten gewisse Dinge vom Propheten, über die er nie mit ihnen gesprochen, ist ebenso sicher, wie dass reine Scharlatane bewusst aus der blauen Luft „Traditionen" herabholten. Einer der schlimmsten Macher war Ibn ʿAbbās. Er kopierte das Prinzip Mohammeds, die Araber mit den jüdischen Fabeleien zu verseuchen, und liess sich von dem berüchtigten Kaʿb alʾaḥbār Material liefern. Ein anderer übler Fabrikant war Wahb Ibn Munabbih. Daneben geht eine andere Gruppe von Verhunzern her: das sind die Jemener selbst, die sich, den neuen Verhältnissen anpassend, die Geschichte ihres Landes den Nordarabern so erzählten, wie diese es zu hören wünschten. Es waren das obskure Individuen, die die Gabe der Erzählung besassen und sich beliebt zu machen wussten. An ihrer Spitze steht ʿUbaid Ibn Šarja (vgl. *Sage* 43). Das waren freilich nicht Leute „vom Schlage Ḥamdānīs, des ernsten und überaus fleissigen Forschers,

So entstand die nordarabische Version der jemenischen Geschichte, und da diese mit dem Schilde der Geaichtheit auftrat, so verdrängte sie die bessere südarabische zum guten Teil. Man denke sich, welches Unheil allein die nichtsnutzige Salomolegende anrichten musste! Man hatte in der ursprünglichen Tradition eine Königin, deren Herrschaft einen Wendepunkt bildete: als letzte der im Mannesstamme erloschenen Dynastie von Saba'-Ma'rib scheidet sie diese von dem Herrscherhause, das in Ẓafār ein neues grösseres Reich errichtet. Man kannte gut die Reihe der Fürsten von Ẓafār und wusste, dass ihre Regierung zusammen höchstens dreihundert Jahre ergab; so wurde auch allgemein tradiert. Andrerseits wusste man, dass Salomo, der gewaltige Fürst und Prophet, der Urzeit angehöre; durch seine Verbindung mit der letzten Königin von Ma'rib wurde die Ẓafārdynastie unmittelbar an die Urzeit geknüpft. Dadurch wurde alles verschoben: die Ẓafārkönige mussten weit gereckt werden, um einigermassen die Zeit auszufüllen; war man so in die Urzeit gelangt, so konnten die brauchbaren Nachrichten, an die sich vordem die Ẓafārzeit angeschlossen hatte, nicht bestehen bleiben; es war eine Herausforderung, sie durch lächerliche Spekulation zu ersetzen, und je phantastischer alles wurde, desto prolixer und „genauer" wurde es. Unheilbar ist die Sache ver-

---

dem es auf Ermittlung der Tatsachen ankam. Dass es solche Leute auch im 1. Jahrhundert der Flucht in Jemen gegeben, ist kaum ein Zweifel; aber sie durften sich nicht hervorwagen. Die Worte Mas'ūdīs, die S. 473 angeführt wurden, sind ein Beweis dafür, wie vorsichtig in diesen Dingen sich Leute aussprachen, denen man wohl Unterscheidungsgabe zutrauen darf. — In der Mitteilung „*Quelques légendes musulmanes antéislamiques*", die P. Cheikho in der Islam. Sektion des 15. Orient-Kongresses (1908) machte, waren zahlreiche Tatsachen der apokryphen frühislam. Literatur gut zusammengestellt. Doch liegen bereits umfängliche Arbeiten über dieses Gebiet vor. s. besonders die reichen Sammlungen, die Goldziher aus Anlass von Steinschneiders *Polemische und apologetische Literatur* u. d. T. „*Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitâb*" in ZDMG 32,341 ff. veröffentlichte.

fahren, unrettbar das Alte verloren, und es ist nutzlose Mühe, über die jemenischen Könige der Vorzeit zu spekulieren. Doch scheint, dass sich die Erinnerung an entscheidende Kämpfe in einigen Zügen erhalten hat; aber auch da wird man über die Vermutung nicht hinauskommen. Und selbst in das festgefügte Gewebe der Ẓafārdynastie tappten die ungezogenen muslimischen Hände hinein. Unglücklicherweise hatte Mohammed einmal von dem *qaum tubbaʿ* gesprochen. Dieses *tubbaʿ* war auf die alten Könige Jemens bezogen worden, und es wurde nun zur fixen Idee, *tubbaʿ* sei ähnlich wie *kisrā* und *qaisar* ein Titel jener Könige gewesen: man sprach von den Tubbaʿs (Tabābiʿa), und da nun einmal die Neigung zum Schematisieren grösser ist als zum nüchternen Forschen und diese Tätigkeit nicht schwer ist, so kam schnell jeder Tropf herbei und verkündete, was er von Tubbaʿ No. 1, 2, 3 wisse. Was von Namen da war, wurde zum Teil durch islamisch-nordarabische Namen wie ʿAmr und Ḥassān ersetzt. Aber es sind wenigstens einige feste Punkte, die wir besitzen: wir haben Jāsir, Šamir, Asʿad Abīkarib, Malkīkarib, Luhaiʿat, ʿAbdkulāl, Ḏū Nuwās aus den Inschriften zum Leben erweckt. Wir haben dabei gelernt, dass die islamische Tradition selbst über diese hellere Zeit kläglich ist und dass wir ihr nie trauen dürfen. Ihre Vergleichung mit dem Historischen ist insofern eine untergeordnete Arbeit, als ihr Objekt nicht die Erforschung von Tatsachen der Geschichte Jemens ist, sondern von Tatsachen der Geschichte der Geschichtsklitterung und Fälschung im Islam. Aber noch ist das Inschriftenmaterial zu gering, um ein volles Bild zu gewinnen, und wir müssen daher vorläufig noch mit der islamischen Tradition rechnen. — Es wurde festgestellt, dass die Tradition über das vorislamische Jemen in zwei Gruppen von Berichten zerfällt: die einiges Brauchbare enthaltenden Erzählungen über Könige der Ẓafār-Dynastie (die Tubbaʿs) und die legendenhafte Geschichte der Vorzeit.

1. Die Vorzeit. Wenn die ersten Könige von

Saba' und Ḏū Raidān um ± 50 n. Chr. anzusetzen sind (S. 161), so lässt sich die Zeit bis zum Regierungsantritt des ersten Königs, der den Titel König von Saba', Ḏū Raidān, Ḥāḍramōt und Jamanāt führt, des Šamir Juharʿiš (Beginn seiner Regierung zwischen 274 und 281, siehe S. 158), durch die dreizehn Könige[1]), die den Titel König von Saba' und Ḏū Raidān führen, zur Not ausfüllen. Es zeigte sich, dass die nach den Hamdaniden kommenden Fürsten sich nicht sicher bestimmen lassen. Für Fāriʿum Janhab und seine zwei Söhne wurde wahrscheinlich gemacht (S. 148 ff.)[2]), dass sie der altsabäischen (Ṣirwāḥ)-Dynastie angehören. Von den anderen liess sich nichts Sicheres sagen. Hier enthält die Tradition einen Fingerzeig: nach ihr (*Sage* S. 66) setzte Hadhād, der König von Ma'rib, seine Tochter Bilqīs zur Erbin seines Thrones ein, aber als den würdigsten, ihr in der Herrschaft zu folgen, sei es nun bei ihren Lebzeiten, sei es nach ihrem Tode, bezeichnete er den Jāsir Ibn ʿAmr Ibn Jaʿfur Ibn ʿAmr. Das lässt sich so deuten: die Dynastie, die mit Ma'rib verkettet ist, d. h. die Ṣirwāḥ-Dynastie, stirbt im Mannsstamme aus, und ihr letzter Vertreter bestimmt zur Leitung des Reiches nicht die Nachkommen seiner Tochter, die nach derselben Tradition den Ḏū Bataʿ d. h. einen Bataʿiden heiratet, sondern einen erprobten Diener aus anderm Geschlecht, das ist Jāsir Juhanʿim der Inschriften, der wohl auch schon zu Lebzeiten der Bilqīs der wirkliche Reichsleiter war; wir dürfen hoffen, dass noch einmal eine Urkunde zu Tage kommt, die uns von dem letzten König jenes Stammes und seiner Tochter berichtet.

2. Die Tubbaʿs. Die islamische Tradition nimmt

---

[1]) Ich meine die zwei Söhne des Alhān Nahfān, den König Fāriʿum Janhab und seine zwei Söhne, die sieben Könige S. 158 f. und den Vater des Šamir, Jāsirum Juhanʿim.

[2]) Es sei gleich hier berichtigt, dass die Konstruktion von Gl 119 S. 149 f. nicht haltbar ist; s. OLZ 1907 Sp. 609; vgl. auch S 231.

an, dass die Königsreihe der Tabābiʿa, die davon den Namen hat, dass einige ihrer Hauptglieder Tubbaʿ heissen, einer Dynastie angehören. Kennzeichen der Tabābiʿa ist, dass sie ausser Sabaʾ auch Ḥimjar (Ḏū Raidān) und Ḥaḍramōt beherrschen, bezw. Aljaman und Ḥaḍramōt[1]. Die Reihe der Tabābiʿa wird verschieden angegeben. Es sind zwei Hauptversionen zu unterscheiden: A die Ibn Qutaibas (IQ), mit der die des Kommentars der Himjarischen Qaside (*Sage*) in der Hauptsache zusammengeht, B die des Ibn ʿAbbās bei Tabari 1,90f.

A nach IQ *maʿārif* 306 ff. und *Sage* 68 ff.

1 Jāsir[1]
2 Šamir[2]
|
3 Alʾaqran[3]
|
4 Tubbaʿ alʾakbar[4]
|
5 Malikīkarib[5]
|
6 Asʿad Abūkarib[6]
|

7 Ḥassān[7] — 8 ʿAmr[8]

7 Ḥassān[7]
|
10 Tubbaʿ alʾasghar[9]

8 ʿAmr[8]
|
14 Ḥassān[10]

9 ʿAbdkulāl[11]
|
11 Martad[12]
|
12 Walīʿat[13]

13 Abraha b. Aṣṣabbāḥ[14]

15 Luḥaiʿat Ḏū Šanātir[15]

16 Ḏū Nuwās[16]

B nach Tabari

a Version des Ibn ʿAbbās und jemenischer Traditionarier[17]) 1,909 f. 917 ff.

ʿAmr Ḏulʾaḏʿār[18]

1 Zaid[19]
|
Malikīkarib[21]
|

Jāsir Junʿim[20]
|
2 Šamir Jurʿiš[22]

[1]) Siehe darüber meine Notiz Z. Ass. XIV 332 und Anm. 3; die Variante Masʿūdīs „Aljaman und Ḥaḍramōt" ist nicht ohne Interesse; sie stammt aus Antiquarkreisen, die das ימנת des Titels מלך שבא ודרידן וחצרמת וימנת hervorhoben.

3 As'ad Abūkarib[23])

5 Ḥassān[24]) 6 'Amr[25])
4 Rabī'at b. Naṣr[26])
7 Luḥai'at Janūf[27])
8 Ḏū Nuwās[28])

b Version Anderer 1,683 ff. 749 ff. 774 f. 880 ff. 890 ff.

1 Jāsir b. 'Amr b. Ja'fur[29])
Tubba' al'aqran[30])
Tubba'[31])
Malikīkarib[32])
2 As'ad Abū Karib[33])
3 Ḥassān[34]) 4 'Amr[35])
6 Tubba'[36]) Sohn[37]) Tochter[38]) verm. mit Amr Alkindī
7 Ḥassān[39]) Šamir Ḏulğanāḥ[40]) Ja'fur[41]) Alḥāriṯ[42])
5 'Abdkulāl[43])

Die Reihen der Tabābi'a, wie sie aus den Inschriften sich ergeben, sehen so aus (vgl. S. 155 ff. 161 ff.):

Jāsirum Juhan'im[44]) um 270
Šamir Juhar'iš[45]) um 281
Malikjakrub Juha'min[46]) um 410
Abīkarib As'ad[47]) um 430 Ḏara''amar Aiman[48])
Šaraḥbi'il Ja'fur[49]) um 450
Šaraḥbi'il Jakkuf[50])
Ma'dīkarib Jan'am[51]) Luḥai at Janūf[52]) um 500
Marṯad'ilān Janūf[53]).

[1]) IQ 306: Jāsir b. ʿAmr b. Jaʿfur b. ʿAmr b. Šaraḥbīl, bekannt als Jāsir anniʿam ..... er stellte, als ein in den Flugsand im Maghrib gesandtes Heer umgekommen war, ein ehernes Bild (صنم = צלם der Inschriften) auf mit der Musnad-Inschrift: 'Hinter mir gibt's keinen Weg'. — *Sage* 68: Jāsir Junʿim b. ʿAmr b. Alʿabd b. Abraha b. Arrāʾiš.

[2]) IQ 306 f. Šamir b. Ifrīqīs b. Abraha b. Arrāʾiš, genannt Šamir Jurʿiš ..... zerstörte die Hauptstadt von Aṣṣughd, die daher Šamarkand, korrekt Samarqand, genannt wurde. — *Sage* 68: Šamir b. Ifrīqīs b. Abraha b. Ḏulmanār b. Alḥāriṯ Arrāʾiš. — Es ist seltsam, dass trotz der deutlichen Angaben der Inschriften, die doch von den Antiquaren gelesen wurden, in der Tradition des Ibn Qutaiba und der *Sage* das Verhältnis des Šamir zu Jāsir Junʿim verkannt ist; die Version des Ibn ʿAbbās (s. [20])) hat das Richtige.

[3]) IQ 307: Alʾaqran b. Šamir machte Feldzüge ins Land der Rūm .... und wurde dort begraben. — *Sage* 70: Tubbaʿ alʾaqran Sohn des Šamir; soll der Ḏulqarnain des Qorans sein. Nur die späte *Sage* nennt Alʾaqran Tubbaʿ; für die ältere Tradition ist der erste Tubbaʿ sein Sohn.

[4]) IQ 307: Tubbaʿ b. Alʾaqran, d. i. Tubbaʿ alʾakbar, der erste der Tabābiʿa; er zog gegen die Türken und nahm den Weg über die beiden Berge von Ṭaijiʾ und über Alʾanbār .... dann zog er gegen China[1]) und liess in Tibet ein Heer zurück, dessen Nachkommen noch dort sind. — *Sage* 75: Rāid, d. i. Tubbaʿ b. Tubbaʿ b. Šamir, genannt Tubbaʿ alʾakbar, und ähnlich wie IQ. Das Rāid der *Sage* ist wichtig, wenn auch seine Quelle nicht erkennbar ist; keinesfalls ist es Erfindung, sondern zu Zaid des Ibn ʿAbbās zu stellen; in beiden steckt

---

[1]) Ein ungenannter „Gelehrter" leitete vor einigen Jahren in einer Notiz der Vossischen Zeitung (Berlin) den Namen der chines. Dynastie To-pa von *tubbaʿ* ab. Man sieht, die Klasse der islamischen Antiquare lebt auch bei uns.

das ריךן der Musnade, s. 19). — Der Name Tubbaʿ, der bei IQ erst hier als Name auftritt, ist in seinem Ursprunge noch nicht klar; meine Erklärung als entstanden aus בתע (ZAss XIV 331) lasse ich fallen: חבע ist genügend gesichert in Zusammensetzungen (חבעאל, חבעכרב), und es hat keine Schwierigkeit, in dem חבע eine Kurzform (Hypokoristikon) zu sehen; nur ist nicht zu verstehen, wie die islamische Tradition darauf verfallen ist, gerade diesen Namen für Könige zu wählen, in deren historischer Reihe er bis jetzt nicht vorkommt, während doch sonst die Generalisierung sich an einen historischen Namen anschliesst *(kisrā, qaiṣar)*[1]; auch das ist nicht deutlich, warum das *tubbaʿ* nur Name einiger und gerade dieser sein soll; endlich sei erwähnt, dass IQ 51,16 es heisst: „zu [der Gruppe] Quḍāʿa [Teil der grossen Gruppe Mālik b. Ḥimjar] gehören die Tabābiʿa, unter ihnen Ḏulkalāʿ, Ḏū Nuwās, Ḏū Aṣbaḥ, Ḏū Ġadan, Ḏū Fā'iš, Ḏū Jazan, Ġuraš, Šaḥwal [l. Saḥwal] und viele Sippen"; da ist also Tubbaʿ schon gleichbedeutend geworden mit „Angehöriger der mächtigsten Sippen".

5) IQ 307: Kulaikarib b. Tubbaʿ al'akbar; schwach und unkriegerisch. — *Sage* 76 f. lässt ihn, den Herrn über Jung-Saba' und Ḥimjar in Jemen, sich mit Bakīl verbinden; sein in Chamir (im Norden, im Bakīl-Gebiete) geborener Sohn wurde von Jaktūr b. Naufān (= Nahfān, vgl. ʿAlhān Nahfān] . . . . b. Ḏū Bataʿ, also einem Hamdaniden, verdrängt, gelangte aber schliesslich doch zur Herrschaft, s. 6)[2].

6) IQ 307 f.: Asʿad Abūkarib, genannt Tubbaʿ al'ausaṭ, Sohn des Kulaikarib; grosser Astrolog; kriege-

---

[1]) Vielleicht erschien den ersten Muslimen das قوم تبّع des Qorans (s. S. 474) als ein Hinweis auf den dritten Faktor in der Gestaltung der Weltlage, und *tubbaʿ* trat als Exponent dieses Faktors neben die روم (Q 31,1), in deren Erwähnung mit *ghulibat* der Hinweis auf *fāris* implicite lag.

[2]) Die *Sage* hat hier das Motiv der drei Hexen mit Wundergaben (S. 77).

risch; vom empörten Volke getötet. — *Sage* 76 ff.: As'ad Kāmil, der mittlere Tubba', Sohn des Malikīkarib b. Rā'id Tubba' al'akbar. Die Geschichte seiner Jugend unter [5]); Kriege; einer seiner Feldherren ist Šamir Ḏū Ǧanāḥ (ohne Bezeichnung von Verwandtschaft, vgl. [40]) [1]).

[7]) [8]) Ḥassān und 'Amr, die beiden Söhne des As'ad Abūkarib, deren Geschichte IQ 308 f. und *Sage* 88 ff. ähnlich erzählt wird; beachte, dass 'Amr von einem Ḏū Ru'ain gewarnt wird, dass er den Beinamen *mautabān* „der Gelähmte (ותב = hebr. ישב) hat, und dass bei IQ 309 unter ihm 'Amr b. Ḥuǧr Alkindī, Grossvater des Dichters Imru'ulqais, die Tochter Ḥassāns heiratet. — Die *Sage* schliesst mit 'Amr, gen. Tubba' al'aṣghar, die Reihe der Tabābi'a, knüpft jedoch Ḏū Ma'āhir und Ḏū Nuwās an die Sippe an. Ḏū Ma'āhir [2]) ist ihr „Ibn Ḥassān al'adcham Ibn Tobba' al'aqran", also wohl ein Sohn von Ḥassān [7]); über Ḏū Nuwās s. [28]).

[9]) IQ 310: Tubba' b Ḥassān, d. i. Tubba' al'aṣghar, der letzte der Tabābi'a, folgt seinem Vater nicht direkt, sondern nach einem Interregnum des 'Abdkulāl: er machte seinen Schwestersohn Alḥāriṯ b. 'Amr Alkindī zum König über Ma'add [3]); er nahm das Judentum an und brachte sein Volk dazu [4]); er schloss den Eidbund zwischen Jaman und Rabī'a. — *Sage* weiss nichts von ihm als König, nennt ihn aber als Grossvater des Ḏū Nuwās, s. [28]).

---

[1]) Die *Sage* hat hier besonders reiche Motive, S. 83. 86 f.; selbst der Prophet wird herangezogen mit einer Äusserung über As'ad Kāmil.

[2]) Zu diesem Namen s. S. 349, [35]) u. S. 381 n. a.

[3]) Die Tradition stimmt in der Verwendung von Ma'add (vgl. „er ehrte Ma'add" in [14])) nicht mit den Denkmälern überein; in Namāra Z. 2 ist Mar'alqais Oberkönig von אלאשדין ונזרו, die hier doch Vertreter der Araber (Beduinen) der westlichen Steppe sind; das מעדו Z 3 ist nicht klar. In der Tradition ist Ma'add = Nordaraber, opp. Jemener.

[4]) Durch ein Ordale (Feuerprobe), bei welchem die Juden mit der Tōrāh unversehrt blieben (phantastisch ausgeschmückt Tab 1,905).

[10]) IQ 311: Ḥassān b. ʿAmr b. Tubbaʿ; liess Gefangene von den Banū ʿĀmir auf Bitten des Chālid b. Ǧaʿfar b. Kilāb Alʿāmirī frei. — In der *Sage* nicht erwähnt.

[11]) IQ 309 f.: „ʿAbdkulāl b. Maṯwab, war heimlich Christ, regierte 74 Jahre"; das ist alles, doch wird das Eindringen dieses Mannes erklärt unter Marṯad (s. [12])): er heiratete die Wittwe Ḥassāns. — *Sage* 90: ʿAbdkulāl b. Maṯwab b. Ǧadan . . . . . b. Ḏū Ruʿain; er war Christ. Hält man die Warnung des ʿAmr durch Ḏū Ruʿain nicht für ein reines Sagenmotiv, so mag man ʿAbdkulāl für identisch mit diesem Ḏū Ruʿain halten. Vgl. [36]). — CIH 6 (= Gl 7 = Hal 3) kennt einen ʿAbdkulāl Sippe Qaulum und seine Gattin Abīʿalā, Sippe . . . lʾān (s. S. 292); da er in der Inschrift den Raḥmān anruft, so möchte man in ihm den christlichen König ʿAbdkulāl sehen, doch ist diese Gleichstellung nicht sicher; die Zeit (573 = 458 n. Chr.) würde stimmen, vgl. S. 163.

[12]) IQ 310: Marṯad [1]) b. ʿAbdkulāl, Stiefbruder des Tubbaʿ durch die Mutter; nach ihm teilte sich das Königtum über Ḥimjar, und Jemen mit seinen Bewohnern war ihnen nicht mehr untertan [2]). — *Sage* weiss nichts von ihm.

[13]) IQ 311: Walīʿat b. Marṯad, ohne Näheres. — *Sage* weiss nichts von ihm. — Der Name ist verstümmelt aus *walīʿaṯṯ* (*walāʿaṯṯ*, *wulaiʿaṯṯ*), und ist eine Parallelbildung zu לחיעתת; zu dem ersten Bestandteil vergleiche ich den Kabīr Saʿd b. Walī Ḏū

---

[1]) Marṯad hat nichts mit der Sippe Marṯad zu tun (gegen mich ZAss XIV, 334); es ist wahrscheinlich Kurzname für das nach Glaser *Skizze* 2,510. 543 inschriftlich belegte Marṯadʾilān Janūf (vgl. [53])).

[2]) Haben diese Worte, die nur bedeuten können, dass nach ihm eine Spaltung eintrat und dass der Teil des Landes, der *aljaman* im Besonderen hiess, sich unter eigenen Fürsten losriss, eine historische Bedeutung, so liegt darin der Zerfall des Grossreiches Sabaʾ—Ḏū Raidān—Ḥaḍramōt—Jamanāt in Kleinstaaten, unter denen Ḥimjar der bedeutendste blieb, und deren Fürsten im Volksmunde den Namen „Könige von Ḥimjar" führten.

Ḍafgān Gl 1155,1 (= Hal 535,1); doch ist die Lesung nicht sicher, und selbst ולי hätte nicht notwendig mit וליעחת zu tun.

[14]) IQ 311: Abraha b. Aṣṣabbāḥ ..... er wusste, dass die Herrschaft bei den Banū Annaḍr b. Kināna ist (sein werde) und er ehrte Maʿadd (vgl. S. 485 n. 3). Der Kommentar von HQ kennt ihn nicht. — Er darf nicht zusammengeworfen werden mit dem Abessinier Abraha Alʾašram (s. Ausf. **126**). Sein Fehlen in der Tradition Tabaris bietet keinen Einwand gegen seine Geschichtlichkeit. Dass der Name Abraham in Jemen dieselbe Form annahm, wie bei den Abessiniern (wenn nicht der des Abessiniers schon jemenisiert ist), ist nicht auffällig. Dazu kommt, dass eine in Rev. Numism. 1868 Tab. II, 3 publizierte Münze die Legende hat: B ACCINBAXA CA; wenn die Lesung Gutschmids B(ασιλευς) 'Ασσινβαχα Σα(βαιων) (nach Nöldeke *Tabari* 190 n. 3) richtig ist[1]), so kann Ibn Aṣṣabbāḥ als gesichert gelten.

[15]) und [16]) Luḥaiʿat und Ḏū Nuwās sind in Verbindung mit den Tabari-Versionen zu behandeln.

[17]) Tabari bezeichnet ausdrücklich das S. 909, 13—910,15 Vorgetragene als zusammengearbeitet aus verschiedenen Quellen; steht auch unter diesen Ibn ʿAbbās voran, so darf ihm weder das Gute noch das Üble des Berichtes angerechnet werden.

[18]) Der Name scheint reine Erfindung, vielleicht angelehnt an ein אדען der Musnade. In den Inschriften

---

[1]) Ich schlage vor B(εν) statt B(ασιλευς); dadurch wird die seltsame Stellung des βασιλευς beseitigt und das fehlende בן beschafft. Dass bei Nöldeke a. a. O. (auch 200 n. 4) das Vasallentum des Esimiphaios mit dem Assinbacha begründet wird, ist wohl nur eine Flüchtigkeit. Die beiden Namen haben nichts miteinander zu tun. Die Zusammenwerfung der beiden Abraha Nöldeke *Tabari* 191 n. 1 ist unzulässig. Dass sie schon in Aghānī 16,71 ff. stattfindet, beweist nichts. Endlich ist die Heranziehung von בן צבחם Prätorius 2 (ZG 26,425) a. a. O. gegenstandslos, denn die Inschrift ist eine Fälschung.

kommen wir über Jāsir Juhan'im als Vater des Šamir nicht hinaus, und ist er wirklich ein homo novus, so wird der Name seines Vaters nicht zum Vorschein kommen, auch wenn wir Denkmäler von ihm selbst finden. — Die künstliche Genealogie dieses 'Amr hat Elemente gemein mit denen des Jāsir und des Šamir in *Sage* (s. [1]) und [2])); sie lautet hier (S. 909 Z. 15 f.): „'Amr b. Abraha Ḏulmanār b. Arrā'iš". Eine abweichende Genealogie siehe in [29]).

[19]) Dieses Zaid setze ich dem Rā'id von A gleich (siehe [4])): es ist ריד̄ן = דריד̄ן, hier mit Recht an die Spitze gestellt, während es in A als Name des vierten Königs übel angebracht ist. Wenn die Tabari-Version Jāsir Jun'im als Herrscher ausschaltet und Šamir unmittelbar auf Zaid folgen lässt[1]), so dürfte das einzig eine Zerlegung des einen ישרםיהנעם דרידן in zwei Personen, Zaid und Jāsir, sein.

[20]) Einzig Tabari hat in dieser Version die richtige Darstellung des Verhältnisses von Jāsir und Šamir, s. [22]).

[21]) Gegen diese Version, in welcher dem Šamir unmittelbar As'ad Abūkarib folgt (S. 909,8 f.; S. 684,10 folgt As'ad Abūkarib sogar unmittelbar dem Jāsir), sprechen die andern, in denen Malikīkarib Sohn des Tubba' al'akbar b. Al'aqran (b. Šamir bei IQut) ist, und diese andern ergänzen höchst glücklich die Lücke, die zwischen Šamir (begann zwischen 274 und 281, s. S. 158) und Malikīkarib (Inschrift von 378 S. 162) klafft; wir werden vermutlich noch einem אקרן (Ibn Šamir?) und einem פ' בן אקרן begegnen, und Malikīkarib wird noch als בן פ' בן אקרן erscheinen.

[22]) Einzig S. 910,2. 3; diese spärliche Erwähnung des Šamir bei Tabari ist ein Hauptindicium, dass seine Quellen von denen des Ibn Qutaiba verschieden sind;

---

[1]) Diese Version nennt Zaid und Šamir Vettern (ابن عمّه 910,3); es ist entweder ابن اخيه zu schreiben oder Zaid Ibn 'Amr aufzufassen als „Zaid, Enkel des 'Amr".

die hierin mit Ibn Qutaiba gehende ʿAbbās-Version hat viele andere Differenzen, wie sie sich bereits ergaben und noch ergeben werden.

[23]) Mit Asʿad Abūkarib befinden wir uns auf festem Boden; er wird mit seinem Vater Malikīkarib in Gl 389 von 378 (S. 162) genannt und ist Vater des Šaraḥbīl Jaʿfur in Gl 554 von 450 (S. 161). — Auf Asʿad folgt, mit Unterbrechung der Reihe, Rabīʿat b. Naṣr, s. [26]).

[24]) Ḥassāns Tötung durch den Bruder ʿAmr ist erzählt S. 914f. wie üblich.

[25]) ʿAmr S. 914 f. nur kurz behandelt.

[26]) Das Durchbrechen der Tubbaʿ-Dynastie durch den Eindringling Rabīʿat b. Naṣr in der (jemenischen) Ibn ʿAbbās-Version ist man geneigt, für freie Erfindung zu halten mit der Tendenz, den Glanz der Lachmiden zu erhöhen durch ihre Anlehnung an einen Jemen-König und zugleich den fabelhaften Tubbaʿs ein neues Ruhmesblatt zu schaffen. In der Tat ist für einen Herrscher von Ḥīra in der Zeit zwischen Abīkarib Asʿad (um 430) und seinem Nachfolger Šaraḥbiʾil Jaʿfur (um 450) in Jemen kein Platz und ebensowenig für einen Rabīʿat b. Naṣr in der Reihe der Ḥīra-Könige um jene Zeit. Die Tradition, die ihn mit Jemen in Verbindung bringt, stellt ihn synchronistisch zu Šāpūr b. Churrazād (Tab 1,913, 19) und zu Jazdegerd I (b. Šāpūr) oder Šāpūr II (ḏulʾaktāf) (Dīnawarī). Dieselbe Tradition gibt die Herrscherreihe:

1 ʿAmr b. Rabīʿa b. Naṣr

2 Ǧaḏīma — Raqāš, verm. mit ʿAdī b. Rabīʿa

3. ʿAmr b. ʿAdī,

dann weiter wie in **121** nach ʿAmr I, dem Vater des Imrulqais I, der 328 gestorben ist. Wir erhalten approximativ: Imrulqais I 290—328, ʿAmr I 260—290, Ǧaḏīma 230—260, ʿAmr b. Rabīʿa 200—230, Rabīʿat b. Naṣr 170—200. In der nordarabischen Tradition ist ʿAdī ein Sohn des Naṣr b. Rabīʿa, und es wird dazu

bemerkt, dass nach anderen sein Vater Naṣr ein Sohn des Assāṭirūn, Königs von Alḥaḍr (Hatra) gewesen sei. Das ist kein Widerspruch; es kann sehr wohl gemeint sein: Nachkomme des Assāṭirūn (= Sanatruk; vgl. Sanatruk, König von Baḥrain unter den Parthern Nöld *Tab* 18. 34. 500) von Mutters Seite. Mir scheint ein Spekulieren über die beste Tradition müssig, sie sind nicht mehr zu entwirren; wohl aber dürfen wir folgenden Gesamteindruck aussprechen: es liegt hier Niederschlag der historischen Tatsache vor, dass die Dynastie von Ḥīra mit einem älteren Herrschergeschlecht zusammenhängt, das um 200 in Aljamāma und Baḥrain mächtig war (aus der Gegend um Mosul eingewandert? s. die Notiz IQ 316 f., Naṣr b. Assāṭirūn, der König der Syrer und Herr von Hatra, sei ein *ǧarmaqānī* d. h. aus Bā Garmā bei Almauṣil gewesen; steckt doch in Assāṭirūn ein aramäischer Name und ist das Geschlecht ein arabisiertes aramäisches?) und durch eine geschickte Heiratspolitik sich von Aljamāma aus sowohl in Jaman wie in Alḥīra eindrängte (vgl. zwei Jahrhunderte später ähnliches bei den Kindiden).

[27]) Der Übergang von ʿAmr zu Luḥaiʿat (S. 917,18 f.) [1]) ist ganz unvermittelt. — Auch in A steht Luḥaiʿat ausserhalb der Dynastie.

[28]) S. 918,14 ist Zurʿat Ḏū Nuwās „der letzte der Nachkommen jener Könige“ und „Sohn des Asʿad Abū Karib . . . . . Bruder des Ḥassān“; soll das einen Sinn haben, so kann das nur heissen: „Nachkomme des

---

[1]) Nöldeke nimmt hier die Übersetzung auf (901—917,17 fehlen bei ihm). Die Schreibungen der islamischen Antiquare sind eine schlechte Stütze. Der von ihnen arg zugerichtete Name ist לְחַיְעַתּ, und man mag annehmen, dass der Islam *luḥaiʿaṯt* vorfand oder schon ein daneben hergehendes *luḥaiʿat* oder *luḥaiʿaṯ* (aus ʾʿatt oder ʾʿaṯṯ). — Ḏū Šanātir ist der Sippenname דשנתר, vielleicht mit Verstümmlung (nachzutragen in **29** Suppl. A. II). Der prunkende Eigenname wird erdichtet sein nach dem des Tubbaʿ-Prinzen Luḥaiʿat Janūf [52]).

As'ad Abū Karib und Bruder des Ḥassān b. Tubba' b. Ḥassān [vgl. [30])]". — IQ 311 nennt ihn nur: „ein junger Prinz"; *Sage* 90: Zur'a b. 'Amr b. Tubba' al'aṣghar [s. [9])] b. Ḥassān b. As'ad Kāmil. — Seltsam ist, dass die Tradition diesem Könige nicht einen schönen Doppelnamen geschaffen hat, wie dem Ḏū Šanātir (s. [27])), sondern ihn einfach mit seinem, aus den Inschriften bekannten (s. S. 292) Sippennamen nennt.

[29]) Nur S. 683,15 f. (nach Hišām Alkalbī) „Jāsir b. 'Amr b. Ja'fur, genannt An'am" (mit typischem Beispiel der Verdrehung; Inschriften: Juhan'im). 'Amr = 'Amr Ḏul'aḏ'ār in B, s. [18]). Wie diese Version auf Ja'fur gekommen, ist nicht verständlich; sie fand den Namen in Šaraḥbīl Ja'fur (s. [49])) und sonst.

[30]) Nur in den Genealogien nach Hišām Alkalbī S. 775,1 f. „Malikīkarib b. Tubba' b. Aqran" und S. 881,18 f. „Malikīkarib b. Tubba' al'aqran" (wo *al'aqran* Verschreibung aus *ibn aqran* ist.

[31]) Nur S. 775,1; ist der Tubba' al'akbar von IQut und *Sage*, s. [4]).

[32]) Ebenso wie in a nicht als Herrscher hervortretend; Hišām hat ihn (S. 684,11) als Sohn des Zaid (vgl. [4])).

[33]) In der Tradition des Hišām Alkalbī schliesst seine Regierung unmittelbar an die Jāsirs an, und er macht Feldzüge in den Osten bis China (S. 684 ff.); er entsandte seinen Sohn Ḥassān nach Assind und Šamir Ḏalǵanāḥ nach Churāsān, auch sollten beide um die Wette nach China gehen, wo sie sich trafen (S. 775,8ff.).

[34]) Ḥassān und sein Sohn Tubba' sind in der Version des Hišām Alkalbī die am reichsten mit den bekannten Motiven Beteilten. Ḥassān ist Ḏū Ma'āhir (Mu'āhir) S. 774,11. Vgl. [7]). Über seine Tochter s. [35]).

[35]) Die Verdrängung des Bruders ist nach Hišām Alkalbī nur ganz kurz erzählt S. 881,2f. 'Amr begünstigte 'Amr b. Ḥuǵr Alkindī, dem er Ḥassāns Tochter

zur Frau gab (S. 881,3 ff)[1]) Über das Interregnum des ʿAbdkulāl nach ʿAmrs Tode s. [36]).

[36]) Ḥassāns Sohn Tubbaʿ folgt nicht unmittelbar. S. 881, 8—16 „Nach ʿAmr ward König ʿAbdkulāl b. Muṯauwib (Maṯwab) [Sippe Maṯwab ist in **29** nachzutragen]; die Söhne Ḥassāns waren nämlich unmündig; mit Tubbaʿ b. Ḥassān stand's aber anders, den hatten die Ǧinn verstört. und ʿAbdkulāl b. Muṯauwib ergriff die Zügel der Regierung, aus Furcht, es könne ein Fremder, der nicht zum Königshause gehörte, die Herrschaft an sich reissen wollen; er führte die Regierung

---

[1]) Ich sehe hierin Geschichte, nicht Motiv, wobei dahingestellt bleibe, an welchen der Könige in Wirklichkeit diese Heiratspolitik zu knüpfen ist. Es wurden damit zwei Ziele verfolgt: 1. die *arab* sollten gegen das allgemein herrschende Vorurteil herangezogen werden: S. 881,5 ff. „die Ḥimjar redeten über diese Heirat, die sie als eine unheilvolle Neuerung betrachteten; es war nämlich bis dahin noch keinem von den ʿArab eingefallen, in jenes Haus hineinzuheiraten“ (oder mit leichter Textänderung: „es war noch niemand darauf gekommen, [eine Prinzessin] an Glieder jenes ʿArab-Hauses [der Kinda] zu verheiraten); das Opfer war die Tochter Ḥassāns, für dessen Kinder das zugleich eine Demütigung darstellte; 2. die an das Tubbaʿ-Haus geketteten Kinda waren weniger gefährlich: sie wurden beschäftigt und liessen sich politisch verwenden, zu Deckung und Vorstoss; der Angriff, den der Sohn der Tubbaʿ-Prinzessin auf die Dynastie Naṣr-Lachm in Alḥīra machte, ist die Folge dieser Politik und stand unter dem Schutze des Jemen-Königs. Nöldeke hat ganz recht (*Tab* 204 n. 2), dass „die früheren Herrscher von Jemen gewiss auf die Beduinen ihrer Nachbarländer in ähnlicher Weise durch einheimische Fürsten einen Einfluss auszuüben gesucht haben, wie im Norden Römer und Perser“; nur ist hinzuzufügen: sie hatten dazu ein Mittel, das Qaiṣare und Kisrās nicht anwenden konnten, die Vergebung von Prinzessinnen (über diesen Faktor der Politik sprach ich oft, zuerst *Buchwesen* MSOS 1904, II, 81); allerdings hatte auch der Tubbaʿ mit Schwierigkeiten zu kämpfen, und es ist bemerkenswert, dass die Tradition dieses Moment richtig empfunden wiedergibt: Ḥimjar und ʿArab heiraten nicht untereinander. Die Angriffe, die die Kindiden mit den Tubbaʿs als Hintermännern auf die arabischen Vasallen der Perser und damit auf die Sasaniden selbst machten, verwandelten sich im Volksmunde in Züge der Tubbaʿs gegen Persien.

mit Energie, Erfahrung und höchst politisch; er bekannte sich zum älteren Christentum [Monophysitismus?], jedoch heimlich; Anlass dazu war, dass einmal ein Mann von den Ghassān aus Syrien zu ihm gekommen war, auf den hatten sich die Ḥimjar gestürzt und ihn getötet[1]); später wurde Tubbaʿ b. Ḥassān von der Ǧinn-Verstörung wieder gesund". Tubbaʿ schickte seinen Schwestersohn (s. [35])) Alhāriṯ b. ʿAmr b. Ḥuǧr Alkindī ins Land der Maʿadd und nach Alḥīra (881 f.); das führte dazu, dass Tubbaʿ selbst nach Alḥīra zieht, um dem Kindiden gegen den Sasaniden Qubāḏ zu helfen, er bleibt aber in der Nähe von Alḥīra und schickt seinen Brudersssohn Šamir Ḏulǧanāḥ vor gegen Qubāḏ, der getötet wird S. 889 f. (Nöld. 150); dann schickt er ihn weiter nach Churāsān; seinen eigenen Sohn Ḥassān schickt er nach Aṣṣughd (Sogdiana) und gibt ihnen auf, um die Wette nach China zu eilen; seinen Brudersssohn Jaʿfur sendet er ins Romäerland, und der zieht gegen Constantinopel und Rom S. 890 (nicht bei Nöldeke übersetzt). Die China-Expeditionen bringen reiche Schätze; Tubbaʿ kehrt über Mekka zurück und stirbt in der Heimat, nachdem er das Judentum angenommen hat S. 892.

[37]) Der namenlose Bruder des Tubbaʿ ist in [36]) als Vater von Šamir Ḏulǧanāḥ und von Jaʿfur genannt.

[38]) Über die namenlose Schwester des Tubbaʿ, die von ihrem Oheim ʿAmr dem Kindiden ʿAmr gegeben wird, siehe [35]).

[39]) Wie dieser Ḥassān bei Tubbaʿ mit seinem Vetter Šamir Ḏulǧanāḥ um die Wette nach China geschickt wird s. [35]).

[40]) Über seine Züge nach Persien und China s [36]); über seine Verschiedenheit von Šamir Juharʿiš s. [45]).

[41]) Da Jaʿfur im Verhältnis zu Tubbaʿ immer nur *ibn achīhi* ist, ebenso wie Šamir, so weiss man nicht sicher, ob die beiden Brüder sind oder von verschiedenen Brüdern des Tubbaʿ abstammen.

---

[1]) Zu diesem ʿAbdkulāl vgl. [11]).

[42]) Die Beziehungen der Häuser Kinda, Lachm und Tubbaʿ (der Name ist hier nur Siglum) zueinander sind durch die immerwährenden Dubletten der arabischen Chronisten verdunkelt, die bei der Gleichheit der Namen verzeihlich sind. Dazu wurde unter den drei Sippen eine Heiratspolitik getrieben, die die Hauptpersonen in verschiedene Verwandtschaftsbeziehungen bringt. Das Hauptmoment ist, dass die Sippe Kinda, als sie durch starke Persönlichkeiten zur Bedeutung gebracht war, von den andern grossen Sippen gesucht wird: ʿAmr, der Sohn des grossen Tubbaʿ, gibt seines Bruders Ḥassān Tochter dem ʿAmr b. Ḥuǧr (s. [35])), und der Lachmide Alʾaswad (462—482) heiratet Ummalmalik, die Tochter desselben ʿAmr b. Ḥuǧr und Schwester des grossen Alḥāriṯ b. ʿAmr (Tab 1,900,6); so ist Alʾaswads Sohn Annuʿmān II (499—503) zugleich ein Neffe des Alḥāriṯ und ein Grossneffe der Tubbaʿ-Prinzessin (Tochter Ḥassāns); des Alḥāriṯ Tochter aber, die bekannte Hind, wird Gattin des Almunḏir III und Mutter des ʿAmr b. Hind (Tab. 1,900,14)[1]). Durch diese Feststellung erklärt sich, dass die Aššaqīqa, die mehrfach genannt wird, einzig jene Ummalmalik ist, die Alʾaswad heiratet: sie ist „die Schwester“ schlechthin als Schwester des Mannes, der zu jener Zeit in Arabien „der König“ schlechthin war, des gewaltigen Alḥāriṯ. Diese Mittelstellung der Kindiden erklärt auch die Beziehungen der Tubbaʿs zu Ḥīra, denn ganz werden wir diese nicht abweisen dürfen. Dass Tab. 1,880 f. berichtet wird, ʿAmr b. Ḥuǧr Alkindī sei einer der Junker des Landes gewesen, wie sie am Tubbaʿ-Hofe zu dienen pflegten, dass er der Herr der Kinda gewesen sei, und dass schon Ḥassān ihm grosses Vertrauen geschenkt habe, ist nicht wesentlich.

[43]) Das Eintreten des heimlichen Christen ʿAbdkulāl,

---

[1]) Rothstein wundert sich (S. 87 u. 2), wie Almunḏir in den Besitz dieser kindidischen Prinzessin kam. Aber es wurde ja eine systematische Heiratspolitik getrieben. Diese Hind „lebte noch zu ʿAmr b. Hind's Zeit“ (ebenda) — natürlich.

um der Dynastie die Herrschaft zu erhalten, ist in [36]) erzählt. Zur Frage seiner Identität mit ʿAbdkulāl, Sippe Qaulum, Hal 3 s. [11]).

[44]) Jāsir regiert 270 mit seinem Sohne Šamir in Langer 7 (S. 156); ausserdem ist er nach Glaser *Abess* 31 bezeugt für 274. Der Name des Vaters ist bisher nicht belegt; führte er wirklich eine neue Dynastie ein, wie die Vorgeschichte annehmen lässt (S. 480)?

[45]) Šamir regiert mit seinem Vater 270 (s. [1])), allein 281 nach Gl. 379 und Burch 2 (S. 156 f.). Es ist noch keineswegs ausgemacht, dass die islamische Überlieferung willkürlich den alten König Šamir in zwei Personen zerlegt habe: Šamir Jurʿiš (s. [2]) zu A, [22]) zu B a) und Šamir Ḏulǧanāḥ (s. [40]) zu B b), vielmehr fand sie neben einem König שמר יהרעש einen שמר דגנחן, den sie, mit Recht oder Unrecht, in die Königsfamilie einreihte. Dass die Tatsache einer energischen Berührung Jamans mit dem Sasanidenreiche, die, sagenhaft ausgeschmückt, in den Annalen und in der mündlichen Tradition lebte, bald unter diesen bald unter jenen König verlegt wird, ist kein Beweis gegen sie und kein Argumentum für das Zusammenwerfen dieser Könige, auch wenn sie denselben Namen führen. — Von Bedeutung ist, dass in *Namara* Z. 2 f. von König Marʾalqais gesagt ist: „er brachte Verderben (?) in die . . . . . von Nagrān, der Stadt Šamirs". Marʾalqais starb 328, Šamir ist inschriftlich belegt 281; ein Nebeneinander der beiden Fürsten um 300 anzunehmen hat kein Bedenken. Man sieht aus der kurzen Angabe deutlich die Lage: der südarabische Grosskönig wollte die dritte Weltmacht neben Rom und Ktesiphon spielen. Sei es persönlich, sei es nur durch seine arabischen Vasallen, voran die Kindiden, hatte er überallhin seine Sphäre zu erweitern gesucht, gegen Syrien und gegen Babylonien hin. Da fand er an Marʾalqais seinen Meister. Auch das ist wichtig, dass gerade Nagrān genannt wird. Man möchte schliessen, das die Er-

oberung (?) Nagrāns durch Marʾalqais damit zusammen hängt, dass diese Stadt der Ausgangspunkt der Strassen nach Albaṣra ist, (s. Sprenger *Post- und Reiserouten* 134 ff.). Es wäre voreilig, aus den hier dargelegten Zusammenhängen zu schliessen, der Ruhm, den Šamir Juharʿiš in einem Teile der Tradition als Chinabesucher hat, sei eine Folge seiner Expansionspolitik; denn die Nachfolger Šamirs haben es nicht anders getrieben, und es ist wahrscheinlich, dass der General Šamir, Sippe Ǧanāhān (s. [45])) in der Tat Züge nach Babylonien oder wenigstens Aljamāma unternommen hat, die in der Tradition dann auch dem älteren Šamir, dem Könige, zugeschrieben wurden. — Wenn wir bedenken, dass es noch im früheren Islam eine begangene Strasse Nağrān — Albaṣra gab, so dürfen wir an lebhaften Beziehungen Jemens mit Babylonien-Persien nicht zweifeln; sie werden zeitweilig lebhafter gewesen sein als die mit Syrien (schon materiell bot die Strecke Nagrān-Albaṣra kaum grössere Schwierigkeiten als die Ṣaʿda-Maʿān-Damaskus). Diese Erwägung hat auch Einfluss auf die Beurteilung der Ursprünge der Kunstmotive: OLZ 1908 Sp. 173 ff., 269 ff. bin ich vielleicht zu energisch für den syrischen Ursprung eingetreten. Es steht nichts im Wege, persischen (via Babylonien) in gleicher Stärke anzunehmen.

[46]) Die Lesung Malikjakrub (Malkījakrub) ist unbedenklich, zumal Jakrubmalik belegt ist (S. 139 u. o.). Er ist in Gl 389 vom Jahre 378 mit seinen Söhnen Abīkarib Asʿad und Waraʾʾamar (Ḏaraʾʾamar?) Aiman genannt (S. 162). Die Tradition kennt ihm keinen Bruder. Da Šamir um 281 regiert hat, kann Malikjakrub ihm nicht unmittelbar gefolgt sein. Die Tradition bietet uns hier mit Alʾaqran ([3]) zu A, Tubbaʿ alʾaqran [30]) zu B b) und Tubbaʿ alʾakbar ([4]) zu A; nur Tubbaʿ [31]) zu B b) als Grossvater und Vater des Malikjakrub eine vortreffliche Lückenfüllung; man mag ansetzen: um 281 Šamir, um 310 Alʾaqran, um 350 Tubbaʿ alʾakbar, um 378 Malikjakrub. Da Inschriften gerade aus der Tubbaʿ-

Zeit verhältnismässig häufig sind, dürfen wir noch auf Belege hoffen.

[47]) Abīkarib As'ad findet sich auf der Inschrift seines Sohnes Šarahbi'il Ja'fur (Gl 554) von 450 (S. 161). Mag man nun Malikjakrub bis 400 und Šarahbi'il von 440 an regieren lassen, so dass für Abīkarib As'ad 400—440 bleibt, oder mag man zwischen Abīkarib und Šarahbi'il noch Abīkaribs Bruder Wara''amar (s. [3])) einschalten, immer ergeben sich annehmbare Regierungszeiten.

[48]) Wara''amar Aiman scheint sonst nicht belegt zu sein. Es ist vielleicht Ḏara''amar zu lesen.

[49]) Šarahbi'il Ja'fur ist nur durch die grosse Inschrift Gl 554 vom Jahre 450 belegt (S. 161). Er nimmt die Stelle des Ḥassān der Tradition ein, steht aber bis jetzt allein. Von dem Bruder 'Amr, der Ḥassān-Šarahbi'il auf dem Zuge ins Perserland tötete, melden die Denkmäler nichts, ebenso von 'Abdkulāl der Tradition als König (s. [11]) und [36])). Nimmt man ein Interregnum an, dann regierte in jedem Falle 'Amr nur kurz (etwa 451—461), Interregnum 461—466.

[50]) Šarahbi'il Jakkuf: die Schwierigkeit meiner Konstruktion, dass er als Sohn des Šarahbi'il Ja'fur denselben Namen führte, ist schon S. 163 bemerkt. Da nach Glaser *Dammbruch* 26 eine Inschrift von ihm aus dem Jahre 467 vorliegt, so wird man ihm den Tubba' (al'asghar) der Tradition gleichstellen müssen. Wichtig ist seine Nennung in Seetzen IV aus Ẓafār, die Mordtmann ZG 31, 89 in Ordnung brachte und OM S. 85 genauer las, wobei er den לחיע[ת ינף als Sohn dieses Šarahbi'il erkannte, den Namen מעדכרב י[נעם der ersten Zeile nicht erkennen konnte, weil wir erst durch Glaser a. a. O. von der Inschrift von 467 Kenntnis haben, in welcher Ma'dīkarib und Luḥai'at als Söhne Šarahbi'ils genannt sind [1]). Das unbedeutende

[1]) Es ist hierbei vorausgesetzt, dass Glasers Notiz zu Šarahbi'il sich auch auf die gleich darauf von ihm genannten beiden Söhne bezieht.

Fragment OM 29, für dessen Herkunft „uns jeder Anhaltspunkt fehlt" (S. 3), bietet nur „Šaraḥ]biʾil Jakkuf, König von Sabaʾ und . . . . im Monat Ḏūḥiggatān [ḏulḥiǧǧa] des Jahres fünf und". Die Ergänzung liegt zwischen [58]5/470 und [62]5/510[1].

[51]) Über Maʿdīkarib Janʿam s. [50]) und [52]).

[52]) Luḥaiʿat Janūf hat eine, scheint es, nicht zu erschütternde Stellung als Vorgänger des Ḏū Nuwās, der seine Schandtaten rächt. Aber dieser Luḥaiʿat Janūf der Tradition hat den Beinamen Ḏū Šanātir, und das weist auf einen Outsider, einen Mann aus der Sippe Šanātir, der die Dynastie unterbrach. Dass die Tradition ihn Luḥaiʿat Janūf nennt, beweist nichts. Wir können nicht mehr sagen, als dass vermutlich die Söhne Šaraḥbiʾils, Maʿdīkarib und Luḥaiʿat Janūf, auch als Könige regierten, dass aber ausser ihnen bis zu Ḏū Nuwās noch eine Anzahl anderer Könige anzunehmen sind. Es ist nämlich nicht wahrscheinlich, dass die Namen 11. 12. 13 von A erfunden sind. Einen dieser Namen können wir ohne zu grosse Kühnheit in einem von Glaser (Skizze 2, 520) aus Journal of the RAsSocBombay X (187 1/2), 139 ff. ausgegrabenen Marṯadʾilān Janūf finden: 11. Marṯad b. ʿAbdkulāl (vgl. [53])). Über 12. Waliʿat b. Marṯad und den zusammenhanglosen 13. Abraha b. Aṣṣabbāḥ lässt sich zur Zeit nichts sagen (vgl. [43]) und [44])).

[53]) Marṯadʾilān Janūf wird von Glaser (*Dammbruch* 27) für identisch mit Ḏū Nuwās gehalten; wir hätten dann einen Namen für diesen König, den die Tradition seltsamerweise nur unter seinem Sippennamen kennt. Aber wir haben in dem Marṯad b. ʿAbdkulāl einen Träger des Namens Marṯadʾilān (s. [52])), den wir nicht übergehen dürfen.

118. Die Annahme einer abessinischen Invasion

---

[1]) Der Šaraḥbīl Jankuf Müller *Südar Stud* 156 und *Sage* 100 in der Genealogie der Sippe Bainūn hat nichts mit dem Könige zu tun, ausser etwa dass sein Name aus dem Königsnamen gewonnen ist.

im Anfang des vierten Jahrhunderts lässt sich nicht halten; siehe die an ihr in Ausf. **122** geübte Kritik.

118 a (zu S. 42 Abs. 2 a. E.). Die Formulierung: „beide Weltreiche siedelten an ihrer Steppengrenze Leute an, die jenem Gesindel [den Beduinenhorden der syrischen Steppe] gewachsen waren: Südaraber“ weckt leicht eine schiefe Vorstellung. Die übliche Annahme, diese Südaraber seien Kulturjemener gewesen, wird sich nicht halten lassen. Sowohl die Ghassaniden als die Lachmiden waren „Araber“, d. h. Beduinen, nur dass sie ihre Heimat in den südarabischen Steppen hatten, die zu jener Zeit noch beschränkter waren, als sie heute sind, und dass sie, an die Kulturjemener angegliedert, von ihnen manches angenommen hatten. Diese Südaraber warteten nicht darauf, dass man sie bat zu kommen. Sie wanderten, wann ein Anlass dazu an sie herantrat (Hungersnot, ein energischer Führer; der Dammbruch wirkte auf sie nur indirekt). Nun ist zu scheiden; die Flutwellen konnten drei Richtungen nehmen: 1. am Südrande der Dahnā entlang nach Osten (Mahra-ʿOmān), 2. am West- und Nordrande der Dahnā entlang (von Naǧrān zur Jamāma und darüber hinaus, 3. nach Norden zum Ḥiǧāz. Es haben sicher Wanderungen nach allen drei Richtungen seit den ältesten Zeiten stattgefunden. Die Überlieferung hat die Erinnerung an die Wanderungen in das Tamīmgebiet (2) am treuesten bewahrt. Die Ursache ist: die Einwanderer kamen hier früh dazu, unter Leitung von Kulturmenschen den Kern eines Staatswesens zu schaffen. Wir können uns den Staat von Ḥīra ähnlich denken wie den von Petra und den von Palmyra: arabische Herrscher mit Nichtarabern als amtlichen oder nicht amtlichen Beratern und vor allem mit einer Umgebung von Geschäftsleuten. Welcher Art diese waren, lässt sich daraus entnehmen, dass selbst in dem Grossreiche, an dessen Rande diese Araber lebten, Aramäer einen bedeutenden kulturellen Einfluss hatten, und dass die gesamte Steppe, die den Herzen dieser Araber doch

näher war als die persischen Kulturmenschen, zur aramäischen Einflusssphäre gehörte. Ob der „Stamm“, der zuerst in Ḥīra erschien, Tanūch hiess, ob er ein Sammel(Ḥilf)-Stamm war, wann die erste Arabergruppe aus dem Süden am Euphrat ein Lager (*ḥīrtā*)[1] gründete, ist in diesem Rahmen nicht zu erörtern. Manche der Fragen, die hier gestellt wurden, halte ich für unrichtig gestellt (z. B. Rothstein 33 med). Der islamischen Tradition ist das grösste Misstrauen entgegenzubringen. Wenn wir in ihr Brocken der aus den Inschriften zu belegenden Tatsachen finden, so beweist das nichts. Andrerseits dürfte es nicht richtig sein, den Hass zwischen Qaisiten und Kelbiten herzuleiten aus einem Gegensatze der Quraiš und der Anṣār, der in seiner Schärfe sich erst seit ca. 50 H ausgebildet habe. Es wirkte da vielmehr eine alte Antipathie, die auf ethnische Verschiedenheit zurückgeht.

119. 120. Es scheint, dass Rom in dem Stadtstaat Palmyra in der Mitte des dritten Jahrhunderts das sah, was es später in dem kleinen Staate der Ghassaniden

[1] Pater Lammens machte auf dem Orientalisten-Kongress 1908 eine bemerkenswerte Mitteilung über die *bādija* oder *ḥīra* genannten Wüstenschlösser der Omaijaden, wie deren eines Meschattā war (zu diesem Namen „Winterschloss“ vgl. die bekannte Ortschaft Maṣjaf im Nosairier-Gebirge: „Sommerschloss“). Es ist aber sowohl die Sache wie der Name nicht auf die Omaijadenzeit zu beschränken. *alḥīra* „das Schloss“ war schon im 3. Jahrhundert ein Fürstensitz am Wüstenrande, vielleicht zuerst von Sasanidenherrschern angelegt, dann von Araberschaichs in Besitz genommen und diesen überlassen. Treffend zählt Graf v. Mülinen in *Ein Blick auf die Kulturgeschichte Palästinas* (Deutsche Revue 1908 Sept.) den von den Omaijaden „in anmutig gelegenen Tälern und am Rande der Wüste erbauten fürstlichen Lustschlössern, deren Errichtung und Ausschmückung griechischen Meistern übertragen war“ das Kufr Lām zu, von dessen altem Bau leider nichts mehr erhalten ist, auf der Düne $1^1/_2$ km südlich Eṣṣurfend (das *kafarlāb* Jāqūts 4, 290, das nach ihm von Hišām b. Abdalmalik erbaut ist); Mülinen bemerkt dazu (*Karmel* 301 n. 1): „auf die erste Gründung der Ortschaft kann sich diese Bautätigkeit nicht beziehen, denn die hier vorhandenen Trümmer reichen grösstenteils bis ins Altertum“.

künstlich züchtete: einen Puffer gegen den östlichen Nachbar und Feind. Mit der Stellung Palmyras als weit vorgeschobener Posten auf römischer Seite lässt sich die von Hatra ca. 60 km westlich von Qalʿat Šergāt (Aššur), auf persischer vergleichen. — Über den Namen Palmyra siehe meine Bemerkung ZAss XIV 335 n. 2. — Von dem Untergange Zenobias durch die Römer weiss die arabische Tradition nichts: sie nimmt Gift[1]), nachdem ʿAmr I von Ḥīra Tudmur durch List (Troja-Pferd-Motiv) in seine Gewalt bekommen (Tab 1,757 ff.). Dass Odenathos—Zenobia mit den östlichen Beduinen zu kämpfen hatten, ist sehr wahrscheinlich; die Zeit stimmt gut zu ʿAmr I (um 270; vgl. S. 489 u.).

121. Meine Konstruktion (OLZ 1906 Sp. 576 f.), dass der Fürst Marʾalqais von Ḥīra, als Persien unterlegen war, mit Rom anknüpfte, und dass Rom dem Phylarchen grosse Vorteile bot, wenn er im syrischen Grenzgebiete sich eine feste Residenz schuf, in der er zeitweilig sich einzustellen hatte, hat sich vollkommen bestätigt. Ich trage zu dem a. a. O. Ausgeführten Folgendes nach: 1. nach Rothsteins vortrefflichen Berechnungen (*Lachmiden* 52) ergibt sich als die richtige Hišām-Liste: ʿAmr I 118 J. — Imrulqais I 114 J. — ʿAmr II 30 J. — Aus b. Qallām 5 J. — Imrulqais II 25 J. — Annuʿmān I 30 J. Das Ende Annuʿmāns I fällt zwischen 413 und 420. Lässt man Caussins 418 gelten (*Lachm.* 63), so erhält man rückwärtsgehend: Annuʿmān I 388—418 — Imrulqais II 363—388 — Aus 358—363 — ʿAmr II 328—358 — Imrulqais I (214)—328 — ʿAmr I (96—214). 328 ist das Jahr, für welches der Tod des Marʾalqais b. ʿAmr (auch die Tradition hat einen ʿAmr vor Imrulqais I) inschriftlich feststeht[2]). 2. Zweifelhaft ist, ob Namara im J. 328

[1]) Cleopatra-Motiv.

[2]) Es muss offen bleiben, ob diese verblüffende Genauigkeit ein Zufall ist; jedenfalls ist sie eine Warnung, für die islamische Tradition nur Scheltworte zu haben.

bereits „ein gut besetzter militärischer Aussenposten der Provinz Syrien war“ (Sp. 577). In den klassischen Quellen kommt Namara zum ersten Mal in der Notitia Dignitatum vor[1]. Es ist wohl noch nicht bemerkt, dass Namara identisch ist mit Numāra (b. Lachm), dessen 7. Deszendent (WT 5,22) der Naṣr ist, auf den die in Ḥīra regierende Familie sich zurückführt: die Garnison Namara ist nichts als „(Niederlassung der) Sippe Numāra“. Danach ist anzunehmen, dass die Herrscher von Ḥīra sich nicht als Banū Lachm, sondern als Banū Numāra fühlten, zugleich als Angehörige der grössern Gruppe Madḥiǧ: „(Mar'alqais) hat gross gemacht Madḥig“ (Z. 2). — Was zur Interpretation der Grabinschrift des Mar'alqais bis zum 7. Juli 1908 gesagt war, ist zusammengestellt Lidzbarski *Eph* II, 375 ff. Hier bemerke ich nur (gegen mich), dass in נגרן מדנת שמר „Nagrān die Stadt des Šamir [Juharʿiš]“ zu sehen ist, denn wenn Mar'alqais auch nicht von 214 an bis 328 regiert hat, so ist er doch unbedenklich zum Zeitgenossen des Šamir Juharʿiš zu machen, der inschriftlich i. J. 281 festgelegt ist; ferner, dass ich an פרשו = Persien im Gegensatz zu רום festhalte; denn der Einwand des *u* von *fārisu* ist hinfällig, da neben *fārisu* hergeht *fursun*, und der andere Einwand, es sei מדי zu erwarten, ist deshalb irrtümlich, weil dabei der historischen Entwicklung nicht Rechnung getragen und angenommen ist, Völkernamen und Staatennamen seien absolut stabil; gerade das Gegenteil ist der Fall: wenn zur Zeit der Achämeniden Persien überall als מדי bezeichnet wird, so hat man diese Bezeichnung nicht mehr zu erwarten, nachdem die Zeit der Seleukiden und der Parther darüber hingegangen ist und die der Sasaniden angefangen hat. Diese ist ja das bewusste Hervorkehren des Persertums: nun siegt überall auch der Name, und

---

[1] Gewiss richtig ergänzt Waddington das Ναμα von No. 2270 zu Ναμαρας, vgl. meine *Beitr. zur Kenntnis der Syr. Steppe*, ZDPV XXII, 143.

פרש ist das Zeichen, unter dem die neue Weltmacht steht[1]).

122. Dass die erste abessinische Invasion um 300 einsetzt, ist eine Konstruktion Glasers (s. *Skizze* II 528 ff. *Abess* 179). Ihre Aufnahme in den Text S. 44 (vgl. S. 42. 161) unterblieb besser. Bei genauerer Prüfung ergaben sich schwere Bedenken[2]). Glaser arbeitet mit folgenden Prämissen: 1. Aeizanas, Sohn des Ela Amida, der König von Rüppel I und II, der an den Kaiser Constantius i. J. 356 ein Schreiben richtete, nennt sich „König der Axomiten und Homeriten und von Raidan und der Äthiopen und der Sabäer und von Sileē und von Tiamō und der Bugaeiten und von Kasu"; Glaser setzt voraus, dass sich die Namen Homeriten, Raidan, Sabäer, Sileē und Tiamō auf Völker bezw. Gegenden Jemens beziehen, und dass der König wirklich über diese in Jemen geherrscht hat; 2. ebenso ist es mit den Namen von Bent II, s. *Abess* 155; 3. die Herrschaft der Könige von Saba' und Dū Raidān erlitt eine Unterbrechung, weil aus der Zeit zwischen der Inschrift des Šamir Juhar'iš von 281 und der des Malikīkarib von 378 kein Denkmal mit einem Königsnamen vorliegt; 4. die Berichte romäischer Autoren über einen Krieg zwischen Axumiten und Homeriten (zusammengestellt bei Dillmann *Axumitisches Reich* 28) verlegen diesen Krieg mit Unrecht in die Zeit des Kaisers Justin.

---

[1]) Der Wechsel der Rollen ist sogar der arabischen Tradition vollkommen bewusst: Pābak schreibt an „Ardawān den Pahlawī [Parther], König des Berglandes" (Tab 1,816). „Das Bergland" (*alǵibāl*) ist Medien. Das ist das Reich der Parther, während Pārs seine eigenen Fürsten hatte, die nun durch die Dynastie Sāsān die Obmacht gewinnen. Dass der alte Name in manchen Kreisen weiterlebt, vermag nichts gegen die Tatsache, dass ein Lachmide von Persien nur als von פָּרַשׁ, nicht als von מָדַי sprechen konnte.

[2]) Ich gehe hier auf die Frage ein, 1. weil dabei mehrere Nachrichten, die nicht unwichtig sind, behandelt werden können, 2. weil die Glasersche Aufstellung mehrfach ohne Kritik angenommen worden ist.

Aus diesen vier Prämissen wird folgender Schluss gezogen: Der Krieg von 4. fällt in die zeitliche Lücke von 3., und er hat zum Ergebnis den Königstitel von 1. und 2. Die Prämissen 3. und 4. sind hinfällig. Nach Analogie der Denkmäler aus anderen Perioden haben wir anzunehmen, dass das Fehlen datierter Inschriften zwischen 281 und 378 nichts gegen die Kontinuität der Herrschaft beweist; unser Material ist äusserst beschränkt; bei der Vermehrung aus der nun endlich zu erwartenden fachmännischen Bearbeitung von Glasers noch unedierten oder ungenügend edierten Kopieen und durch neue Funde[1]) ist auch neues Material für diese Zeit zu erwarten. Durchaus abzulehnen ist die willkürliche Beziehung der von Dillmann gegebenen Nachrichten auf die Zeit des Aeizanas. Will man nicht in dem dort berichteten Kriege nur eine Dublette des endgiltigen Entscheidungskampfes sehen (vgl. Ausf. **126**), so mag man ihn als ein Vorspiel betrachten, aus welchem einzelne Züge für die Erfassung des Hauptkampfes von Interesse sind (Misshandlung und Tötung romäischer Händler durch die Jemener, hinweisend auf den kapitalistischen Charakter des Krieges, bei welchem es sich in der Hauptsache um die Ausschaltung der Jemener aus dem Handel des Roten Meeres handelte[2])). Auch

[1]) Dass solche auch nach Glasers eifrigem Suchen noch zu machen sind, beweisen die von Burchardt in Ṣan'ā gefundenen Denkmäler (vgl. meine Berichte über Burch 3 (OLZ 1907 Sp. 241 ff., Burch 4 (ZAss XXI 7), Burch 6 (OLZ 1907 Sp. 605ff.; Burch 11 kommt in CIH I Heft 4); ist darunter auch viel Minderwertiges, so ist doch die Bedeutung von Burchardt 6 hervorzuheben, die erst den Schlüssel zum Verständnis von Gl 891 bietet.

[2]) Dass die historisch sichere Eroberung Jemens durch die Abessinier (s. Ausff. 127. 128) nur Exponent des Kampfes zwischen Byzanz und Abessinien auf der einen und Jemen auf der andern Seite um die Herrschaft auf dem Roten Meere ist, ist nicht zweifelhaft. Es ist seltsam, dass diese Herrschaft in späteren Zeiten von den Hauptmächten an der Westküste nie erstrebt worden ist. Weder Ägypten noch Abessinien haben dort eine energische Seepolitik verfolgt. Die erste Macht, die hier verständnisvoll vorging, war Italien, das mit gutem Blick Massaua

der Verwertung des urkundlichen Materials, das die Inschriften Rüppel I und II und Bent II bieten, kann nicht zugestimmt werden. Wenn ein König von Axum in seinem Titel Völker und Länder anführt, die ausserhalb seines engeren Bereiches liegen, so ist wie bei allen „grossen" Königstiteln der Verdacht zu hegen, dass eine Flunkerei vorliegt. Wenn Ela Amida und sein Sohn Aeizanas sich als König von Völkern und Gebieten des Jemen bezeichnen, so ist keineswegs gesagt, dass sie diese Völker unterworfen haben; es sind folgende Möglichkeiten da: 1. sie machten einen Einfall in das Land der Jemener, errangen eine zeitweilige Anerkennung und prahlen nun mit der Herrschaft, 2. sie überkamen den Titel von ihren Vorfahren, bei denen wieder die Möglichkeit einer wirklichen Eroberung und

---

in der Nähe der altberühmten Adulis wählte. Man begreift die Energie, mit welcher sich Abessinien gegen dieses Vorgehen wehrte; denn es sah sich plötzlich vom Meere abgeschnitten und wird es nun voraussichtlich bleiben — die gerechte Strafe für den Mangel an Einsicht und Energie, den es in der Nichtbeachtung der Verbindung mit dem Meere bewies. Die Festsetzung der Italiener hatte als Gegenstoss die Schaffung eines bedeutenden Hafens an der ägyptischen Küste durch die Briten zur Folge: Port Sudan (Suakin) ist Bedingung für die Entwicklung des britischen Sudans. Den drei grossen Schienenwegen, die von Port Sudan, Massaua und Djibuti in das Innere Afrikas führen, werden solche in Arabien entsprechen, die wichtige Küstenpunkte mit der Überlandbahn verbinden; Ǧidda-Mekka und Mocha-Ṣanʿā sind so gut wie gesichert; welche Verbindung Massaua gegenüber hergestellt werden wird, ist noch unsicher. In jedem Falle wird Jemen eine zentrale Stellung wieder einnehmen, sobald die Überlandlinie Damaskus-Mekka-Ṣanʿā-ʿAden mit der Zweiglinie Jerīm-Taʿizz-Mocha hergestellt ist; denn die Seeverbindung Aden-Bombay wird allezeit ihre Bedeutung behalten, und die Wichtigkeit für die afrikanische Ostküste ergibt sich aus dem Schienenwege Djibuti-Harar-Addis Abeba, dessen Anfangspunkt Djibuti in direkte Verbindung mit Schech Saʿīd, wenig südlich Mocha, und Mocha gesetzt werden wird. Diese Entwicklung zu beschleunigen, hat Frankreich alles Interesse, und neben ihm Italien, dessen äusserste Besitzung in der Erythraea, Rohaita, an Französisch Somaliland grenzt.

die Möglichkeit der Aufbauschung eines kleinen Erfolges vorliegt[1]), 3. es waren in einer früheren Zeit jemenische Namen nach Abessinien übertragen worden (vgl. den noch heute vorkommenden Namen Wadi Ma'rib u. a.).

123. 124. Die ersten Berührungen Jemens mit den Juden sind im Dunkel. Zu der ungeheuern Bewegung, die das auserwählte Volk aus seinem kleinen Heimatsgebiet in die Ferne führte, und wie sich die jüdischen Gemeinden in den verschiedenen Ländern entwickelten, siehe den tiefstechenden Artikel Salomon Reinachs in *Jewish Encyclopedia* s. v. Diaspora. Meine Konstruktion S. 45 u. 49 hat vorläufig keine Stütze in den Denkmälern oder anderen Urkunden. Sie scheint mir aber das einfachste Mittel zu sein, um den Übertritt südarabischer Könige zum Judentum, der gut bezeugt ist, zu erklären. Die Tradition lässt Tubbaʿ zwei Rabbiner (*ḥabr*) mitbringen aus Medina, die sein Volk nicht annimmt, die sich aber bei der Feuerprobe bewähren, vgl. Ausf. **117** [9]).

125. Die Angabe, gemünztes Geld habe in nicht unbeträchtlicher Menge im Lande kursiert, ist dahin zu beschränken, dass wir eine grössere Anzahl Münzen kennen, die aus Südarabien stammen, und die der Legende nach in die vorislamische Zeit gehören. Leider sind die Typen der bekannten Stücke (nach ungefährer Schätzung etwa 1500) nicht sehr verschieden; so wies Mordtmann nach, dass die ± 200 Stück des *Trésor de Sanʿâ*, veröffentlicht von Schlumberger (Paris 1880), „mit wenigen Ausnahmen nichts weiter als Dubletten der von Head in *On Himyaritic and other early Arabian Imitations of the Coins of Athens* (Num. Chronicle N. S. XVIII S. 278 ff., Tafel XIII, 5—15) beschriebenen

[1]) Es ist dabei die Möglichkeit vorhanden, dass ein Teilfürst Jemens oder ein Glied der in Jemen herrschenden Dynastie einen glücklichen Eroberungszug nach Abessinien machte und dort den aus afrikanischen und jemenischen Namen kombinierten Titel annahm.

Münzen sind (s. Mordtmanns Referat ZG 35,502). Ich erwähne hier nur, dass sich zwei Haupttypen unterscheiden lassen, ein älterer: Königskopf mit nationaler Kopftracht und ein neuerer: Kopf nach Art der römischen Kaiser; der Revers zeigt meist Nachbildung der Eule auf den athenischen Münzen der späteren Epoche nach Alexander, häufig vollständig verzerrt und kaum noch zu erkennen. Eine Durchsicht der im Besitz des Münzkabinetts Berlin befindlichen Stücke legte mir die Vermutung nahe, dass das Zeichen, das sich neben dem Königsnamen auf zahlreichen Stücken findet, und das mit einiger Sicherheit ינף *janūf* gelesen wird, nicht zu dem Namen gehört, sondern ein Prunktitel ist, der sich etwa „Augustus" oder „Majestät" übersetzen lässt[1].

126. 127. 128. In Ausf. **117** ist die Geschichte des jemenischen Grossreiches bis Ḏū Nuwās behandelt. Die arabische Überlieferung sieht in Ḏū Nuwās einen Sprössling des legitimen Hauses (danach ist S. 47 med. zu berichtigen). Ist der Name Ḏū Nuwās nicht durchaus ein Hindernis[2], so wird man doch gegen die Tradition in diesem Baron Nuwās vielmehr einen Eindringling sehen. Dass er dem Judentum anhing und das Christentum verfolgte, war ihm durch die Staatsraison geboten. Nach der Weltlage konnte er kaum anders als mit den Persern gehen; denn die Romäer und ihre Verbündeten, die Abessinier, lauerten darauf, Jemen zu einem Teile ihrer Sphäre zu machen. Die Vorgänge sind oft geschildert (das Material und eigene kritische Stellungnahme bei Nöldeke *Tab* 185 n. 1). Noch nicht genügend verwertet ist die umfangreiche gut erhaltene Inschrift des Abraha v. J. 543, bearbeitet von Glaser in *Zwei Inschriften über den Dammbruch von Mârib* (MVAG 1897). Der Gesamtinhalt dürfte von Glaser richtig erkannt sein. Ich beschränke mich iher auf folgende Bemerkungen. 1. Nimmt man mit

---

[1]) Über *Janaaf* auf axumit. Münzen s. Nachtrag.

[2]) Es befremdet, dass dieser König fast nur mit dem Sippennamen genannt wird. vgl. S. 491.

Glaser an, dass Z. 9—18 der Aufstand des von Abraha über Kinda und Da' gesetzten Jazīd b. Kubāšat[1]) und die Namen seiner Anhänger berichtet werden, so liegt es nahe, in dem מעדכרב בן שמיפע einen Sohn des Sumaifa'-Esimiphaios zu sehen, der nach Prokop (*Pers* 1,20) von dem Äthiopenkönig als Vizekönig eingesetzt war, aber durch Abraha beseitigt wurde; von Bedeutung ist, dass dieser Ma'dīkarib b. Sumaifa' unter den Jaz'aniden genannt wird (Z. 16 f.: „und die Jaz'aniden [*az'ūnān*], die Qaile Ma'dīkarib b. Sumaifa' und Ha'ān und seine Brüder, Sippe Aslam")[2]); denn es geht daraus seine Identität mit dem Ma'dīkarib hervor, dessen Sohn Saif (mit persischer Adelsbezeichnung Saifān, d. h. „von Saif") Chosrau Anōšarwān zur Sendung persischer Truppen nach Jemen veranlasste und später von den empörten Abessiniern ermordet wurde[3]). Durchaus unglaubhaft ist, dass der Sumaifa' von Gl 618 identisch ist mit dem Sumaifa' Ašwa' von Ḥiṣn Ghurāb 1; denn dieser wird ausdrücklich als gehörig zur Sippe Kalā' bezeichnet. Dass auch von ihm ein Sohn Ma'dīkarib heisst, beweist garnichts; ebensowenig sehe ich in seinem Vater oder Ahn בלחיעת ירחם den König Luḥai'at Janūf, über welchen siehe **117** (gegen Mordtmann ZG 44,176).

2. Es ist nicht zulässig, in א . שם דמעהר בן מלכן Gl 618,82 f. den Jaksūm, Sohn Abrahas, zu sehen (*Dammbruch* S. 97); denn wir können unmöglich annehmen, dass Abraha, der sich selbst nur als עולי, stellvertretender

---

[1]) Glaser hält den Namen nach בן für den Frauennamen Kabša und zieht daraus, dass Jazīd nach seiner Mutter benannt sei, allerlei Schlüsse; vgl. aber בדית, עבדת ('Ubādat) und andere Männernamen der Inschriften.

[2]) Andere Jaz'aniden standen auf seiten Abrahas wie 'Alasum Baron von Jaz'an, der in Z. 86 erwähnt ist (vgl. S. 273, wo unrichtig 'Alsam geschrieben ist).

[3]) Wenn dieser Saif Ibn Ḏū Jaz'an von den arabischen Genealogen ein Sohn des Aslam genannt wird (vgl. S. 272 n. 1), so ist das kein eben sicheres Argumentum; immerhin mag es die Ansicht stützen, dass das בני אשלם in Z. 18 sich auch auf Ma'dīkarib b. Sumaifa' bezieht.

Machthaber des geʿezitischen Königs Ramḥīs Zubaimān[1]), Königs von Sabaʾ, Dū Raidān, Ḥadramōt und Jamanāt bezeichnet, seinen Sohn בן מלכן nennt, ihn unter den Qailen aufführt und ihn in eine jemenische Sippe (Dū Maʿāhir) einreiht; es handelt sich um einen Baron Maʿāhir des Namens א . שם, der bezeichnet ist als בן מרכן d. h. „Sohn des Malkān“ (unwahrscheinlich) oder „Sohn des Königs“, nämlich des letzten jemenischen Königs Dū Nuwās oder eines der letzten.

129. Bei den Verbindungen Persiens mit Jemen hat man kaum an die Strassen zu denken, die heute von persischen Pilgern oder etwa von türkischen Militärkörpern des ʿIrāq genommen werden: von Neǧef über Ḥājil, oder dieses rechts lassend über Faid nach Medina und von dort über Mekka und durch das heute nicht gangbare ʿAsīr-Gebiet. Der direkte Weg von Jemen nach dem ʿIrāq führt durch die Landschaft Alʿāriḍ (ein Teil von Aljamāma), deren Hauptort heut Arrijāḍ ist; der Ausgangspunkt war Naǧrān oder das nördlichere Bīše; die Strasse führte zunächst zu dem am Südrand der Jamāma gelegenen Falǧ (El'aflādj der Karten) und durch die Jamāma an einen Ort der Küste. Gegenwärtig ist Arrijāḍ, soweit es unter den schwierigen politischen Verhältnissen überhaupt besuchbar ist, am besten zu erreichen von Alhufhuf aus, dem Sitze eines türkischen Qāʾimmaqāms mit einer Besatzung von $3^1/_2$ Bataillonen, etwa 60 km südwestlich des Hafenplatzes Aǧer (so wird heute das عقير Qudāma 193,8 wiedergegeben). Vgl. Ausf. **104.**

130. Wenn die islamische Tradition den Bruder Hāšims, Naufal, einen Vertrag mit dem Sasanidenkönig abschliessen lässt, dass er in Persien ungehindert die arabischen Waren verkaufen darf (also eine Art Monopol für die arabische Einfuhr; siehe Tab 1,1089 Dor

---

[1]) Ich halte die Deutung „der in Jemen ist“ für möglich; es ist dann der Ramḥīs in zwei Personen zerlegt: den R. von Habašat und den R. von Jaman. d. h. es bestand Personalunion.

9,23 vgl. Caet 1,110), so ist das sicher Tradentenfabrikat. Doch bestanden lange vor Mohammed für den Handel Mekkas mit Persien Normen, und es gab Spezialisten für diesen Handel. Die politische Bedeutung Mekkas (von dort aus konnte man den gegen das ʿIrāq kämpfenden Romäern in den Rücken fallen oder wenigstens die Beduinen gegen sie hetzen, wie Anfang 1908 die Beduinen des Ḥiǧāz von den Herren Mekkas gegen die Osmanlis scharf gemacht wurden) war den sasanidischen Staatsmännern wohlbekannt[1]). Hat die Tradition recht, dass die Besetzung Jemens durch eine See-Expedition erfolgte, so konnten eben die Perser eine Land-Expedition nicht wagen, weil sie keine Etappe hatten. Eine solche zu schaffen, war die erste Aufgabe nach der Besetzung Jemens. Die wohlgeordnete Macht der Perser warf Jemen leicht nieder, und sie wäre auch mit den ʿArab Mittel- und Nordarabiens fertig geworden, hätte nicht sich die *alʿurwa alwutqā* gefunden, die für eine Zeit die wilden Kerle unter einen Willen zwang und gegen alles Erwarten sie zu einer Macht formte, die nicht bloss den Persern Widerstand leistete, sondern auch im eigenen Lande ihnen Alles unterwarf.

131. Die Angabe: „In der Sippe Hāšim war ein reger Wander- und Handelsgeist" ist zu streichen. Wir wissen von der Sippe Hāšim zu wenig, um sie so kennzeichnen zu können. Dagegen lässt sich der Handel als die Hauptbeschäftigung der ganzen Gruppe nachweisen, von der die Sippe Hāšim nur einen Teil bildete, der Quraiš: alle Bewohner Mekkas waren eifrige und fähige Handelsleute, schon deshalb, weil, abgesehen von dem Profit aus den Heiligtümern, dieses Gewerbe allein den Lebensunterhalt verschaffen konnte[2]). Die Mo-

[1]) Nicht beachtet wurde sie von den Abessiniern und ihren romäischen Hintermännern. Dem (historischen?) Zuge Abrahas, der als „Elefantenzug" geht, musste eine kräftige Aktion via Adulis—Ǧidda parallel gehen. Aber wir sahen schon das geringe Verständnis der Ḥabašat für Seepolitik (S. 504 n. 2).

[2]) Wenn Caetani (1,167) annimmt, dass „Hâscim contribuisse a rendere i viaggi regolari e continui e perciò anche più

hammed beigelegten grossen Handelsreisen sind wahrscheinlich zum Teil Erfindung oder Tradition [1]). Wir müssen zugeben, dass wir von Mohammed bis zur Übersiedlung nach Jaṯrib so gut wie nichts wissen. Nicht deshalb, weil die freiwilligen und unfreiwilligen Verbreiter von Legenden Mohammed reisen lassen, dürfen wir annehmen, dass er vor seinem Auftreten als politischer und religiöser Demagog in der Welt sich umgesehen. Vielmehr erwägen wir: 1. die Tätigkeit als Frachter mit Anteil am Geschäft war eine so allgemeine in Mekka, dass Mohammed eine Ausnahme gemacht hätte, 2. der Eintritt in das Haus der Chadīǧa, der als historisch deshalb anzunehmen ist, weil man diesen wenig schönen Zug gern beseitigt hätte, wenn es angegangen wäre, spricht dafür, dass Mohammed mit dem Geschäft in Verbindung blieb.

132. Über das Judentum s. **123/4**, über das Christentum **133/4**. Dass der Zoroastrismus in Mekka bekannt war, lässt sich aus den Verbindungen schliessen, in denen die Stadt mit Persien stand (vgl. **129**). Vertrautheit mit Einzelheiten der Lehre wird man nicht feststellen können und sich begnügen zu sagen, dass auch für die Mekkaner, die nicht aus der Stadt herauskamen, Gelegenheit war, die Hauptsachen kennen zu lernen.

---

lucrosi“, so kann ich hierin nur eine Konzession an die Tradition sehen, wie ich selbst sie im Texte gemacht, wie sie mir jetzt aber unzulässig scheint.

[1]) Sprenger merzt die Handelsreisen mit den liebevollen Verwandten aus, behält aber die im Dienste Chadīǧas bei (1,188); Caetani bringt auch gegen die Reisen im Dienste Chadīǧas, wie die Tradition sie darstellt, gewichtige Argumente vor (1,137 ff.), gibt aber zu (1,168), dass Mohammed Handelsreisen machte, die in Verbindung mit der Heirat standen; vortrefflich ist der Hinweis auf die gut gestützte Tradition *Iṣāba* 1,879 No. 2247, nach welcher keinesfalls Chadīǧa Karawanen auf eigne Rechnung ausschickte, sondern nur mit Kapital an Karawanen anderer teilnahm; denn es galt im Ḥiǧāz das Gleiche, was S. 23 von den Handelsreisen der Jemener gesagt ist: sie waren nur möglich unter starker Bedeckung oder unter Vereinbarungen, die von einer grossen Gruppe mit den Beduinenräubern geschlossen waren und durchgesetzt werden konnten.

Ausser aus Persien selbst mag Nachricht über die Staatsreligion Irans aus dem von den Persern seit 570 besetzten Jemen gekommen sein. Was Mohammed im Koran von den Persern seiner Zeit sagt, ist wenig, aber bezeichnend: sie sind ihm die *maǧūs*. Mit Juden, Christen und Sabiern nennt er sie gegensätzlich zu den Götzenanbetern (Q 22,17). Goldziher sieht in einigen Momenten des religiösen Vorstellungslebens Mohammeds zoroastrischen Einfluss, und es ist wohl möglich, dass er recht hat (*Islamisme et Parsisme* in Actes du Premier Congrès-Internat. d'Hist. des Rell. I, 119 ff.).

133. 134. Der Mohammed, den wir allein als den Begründer der Gemeinde ansehen dürfen, und von dem allein wir etwas wissen, d. h. der von Medina, hatte zwei Motive, seine Lehre nicht als einen Zweig des Judentums hinzustellen: 1. die Juden waren verachtet, 2. Jemen war jüdisch, und die Juden dort gingen mit den Persern. Der sicherste Beweis, dass er mit dem Christentum äugelte, ist die Bewertung des christlichen Propheten. Jesus wird im Koran hoch über alle Propheten des Alten Testaments gestellt. Persönlich war Mohammed sein ʿĪsā gleichgültig. Aber die Lehre von ihm als Sohn Gottes oder Gott war die der Feinde der gefährlichsten Feinde Mekkas: die gemeinsame Feindschaft gegen das jüdisch-persische Jemen verband Mohammed den christlichen Romäern. Die Aufnahme des Jesusmotivs hat einen politischen Hintergrund. Damit stimmt auch, dass Mohammed und seine Anhänger als „Sabier" gelten (Wellhausen *Reste* 236 f.): diese christliche Sekte war den Juden und den Persern feindlich. Die Ablehnung des Sabiertums und die Proklamierung des Ḥanīftums durch Mohammed bedeutet wenig; abgesehen von Opportunitätsrücksichten, konnte Mohammed sehr wohl in seiner Lehre eine nähere Beziehung zu der Sorte Christen finden, die als Hanife bekannt waren, die er selbst beobachtete, und die ihm in einer gewissen Periode sympathisch waren. Der Politiker Mohammed stand dem Christentum je nach den Umständen

verschieden gegenüber. Die Bewertung der Person Jesu muss ihm in späterer Zeit als eine Entgleisung erschienen sein. Er machte sie insofern gut, als er die Identifizierung seiner Lehre mit der christlichen mehrfach ausdrücklich ablehnte (scharfer Protest gegen die Gottessohnschaft Q 112,3; Fälschung des Inǧīl durch die Christen; Uneinheitlichkeit der christlichen Gemeinde).

135. Aus Wellhausen *Medina vor dem Islam* 17 f. geht hervor, dass die Medinenser nicht reine Beduinen waren. „Nabatäer von Jaṯrib" (*Agh* 13, 120,6) schimpft man sie wegen der Gebundenheit an die Scholle (*nabaṭ* = Bauern). Die soziale Struktur war aber im wesentlichen die der ʿArab: gleichberechtigte Sippen nebeneinander, die sich hier zu Gruppen zusammenfanden. Der Raum wirkt eine Sonderentwicklung: an Stelle des freien Hin- und Herdrängens bei den ʿArab, bei dem die Reibungen vermindert werden, tritt hier das Zusammengekettetsein, das zur Aufreibung führt[1]. Die Herkunft der Hauptbewohner zur Zeit Mohammeds, der Al'aus und Alchazraǧ, aus dem Süden ist kaum zweifelhaft. Dass sie selbst sich zu den Azd rechneten und auf die Verwandtschaft mit den Ghassān Wert legten, will nicht viel sagen. Aber die echten ʿArab empfanden sie als Bauern. Das weist auf ihren Ursprung aus einem Lande, in welchem die ʿArab unter der starken Herrschaft eines Kulturvolkes standen. — Der Name Aus ist Kurzname für Aus + Gottesname, wie denn auch als Teile von Aus Ausallāh[2] und Ausmanāt vorkommen. Ob der Name אושן (siehe S. 185. 356) zu diesem אוש zu stellen ist (es wäre = الاوس), wage ich nicht zu entscheiden. — Die Rolle, die die Tradition

[1]) Wellhausen bemerkt vortrefflich (S. 20), die Gefahr des Zusammenlebens solcher Halbsesshaften sei bei den Mekkanern geringer gewesen, weil ihr Gewerbe der Handel war. Beachte den Zusammenhang des Handels mit dem Raube.

[2]) Die Inschriften kennen אושאל. אושלה, אושלת; vgl. den Auslāt, Vater des Jarīm Aiman und Bārig Juharḥib S. 142. Vom gleichen Stamme יאושאל.

den Aus im Verhältnis zu den Kulturjemenern anweist, ist wenig sicher. Ich erwähne nur, dass nach einem alten Verse zu den Jaṯribleuten ein Tubbaʿ mit Truppen kam, und sie ihm die Herausgabe von zwei Männern aus Jaḥṣub (= Raidān) verweigerten (*Wellh* 8). Es scheint hier ein Beispiel vorzuliegen für den Versuch eines südarabischen Königs oder des Abessiniers Abraha (wir wissen, dass er nicht bloss nach Mekka, sondern weiter nördlich wollte, vgl. Nöldeke *Tab* 204), die Grenzen des Reiches nach Norden bis an das Romäerreich vorzurücken. — Die Notizen über die anderen Arabergruppen in Jaṯrib sind wenig wert. Von den Namen, die genannt werden, erinnert uns Banū Marṯad (*Agh* 19,95, 13) an die Sippe der Inschriften S. 282 ff., sie gehören aber nach der Tradition zu den Balī (angeblich von Quḍāʿa, bei Medina sitzend)[1]. — Nicht möchte ich annehmen, dass die Aus und Chazraǧ Kulturjemener waren, die unter politischem oder wirtschaftlichem Druck auswandern mussten, etwa Sippen, die der jüdisch-persisch gesinnten Regierung feindlich waren; auch mit dem Dammbruch hat ihre Wanderung nichts zu tun.

136. Das bedeutendste Stück einer politischen Rede Mohammeds liegt vor in Q 30, 1—3: „Besiegt wurden die Römer im nächsten Lande; dann nach ihrer Niederlage werden sie siegen in etlichen Jahren"; vgl. die Traditionen hierzu in Tabaris Tefsīr. Die Lesung *ghulibat-sajaghlabūn* ist die einzig mögliche (nicht *ghalabat-sajughlabūn*). Sei es, dass Mohammed die opinio publica oder doch die Meinung einer politischen Partei wiedergab, sei es, dass er einem aus eigener Beobachtung gewonnenen Eindruck Worte lieh, das vaticinium (die Stelle ist sicher nicht ex eventu gemodelt) traf ein; setzen wir die Wendung zugunsten der Romäer in das Jahr 623, so darf man die Prophe-

[1] Wüstenfeld *Geschichte der Stadt Medina* 26 (nach Wellhausen 12 n. 2) hat einen Matar'il; das klingt himjarisch.

zeiung als um 614 erfolgt ansehen (614 fielen Antiochia, Damaskus und Jerusalem an die Perser).

137. Die Tradition über die ersten von Mohammed nach Jemen gesandten Vertreter ist schwankend, s. Balāḏurī 68 ff. Über die Sendung des Muʿāḏ s. Caetani 2,282 ff. 316. 370 f. — Mit der Sprache werden die Missionare-Statthalter keine Schwierigkeiten gehabt haben, vgl. das Ausf. 84 Gesagte. Dem ist hinzuzufügen, dass zur Kenntnis der ʿArab-Sprache die vielfachen Beziehungen mit Aljamāma und Alḥīra beitrugen, namentlich in den jemenischen Hofkreisen (s. S. 492 n. 1. 494). Eine Notiz bei Tabari (1,1040) besagt, der persische Statthalter Almarzubān habe zwei Söhne gehabt, beide in Jemen geboren, von denen der eine an der ʿArabīja Gefallen fand und Gedichte in ihr rezitierte; er sei wegen solcher Annahme des arabischen Wesens (تعرّبه وتأدّبه بأدب العرب) abgesetzt worden. Man möchte vermuten, dass die spätere Generation, der der Unterschied zwischen Arabern und Himjaren verdunkelt war, sich hier getäuscht hat, und dass der junge Perser sich nicht in arabisches, sondern in sabäisch-himjarisches Wesen einlebte. Doch ist wohl möglich, dass in der Tat eine Beduinisierung vorliegt, die durch Ḥīra-Araber im Gefolge des Statthalters gefördert wurde, sowie durch Besuche von Bettelpoeten der Steppen, die sich am Hofe des persischen Würdenträgers einfanden.

138. Man kennt den Fanatismus, mit welchem alle Kirchen die Spuren der „Heidenzeit“ vertilgen. Die islamischen Zeloten trieben es darin nicht schlimmer als die andern. Nur haben sie das voraus, dass durch eine unglückselige Erfindung der Theologen (im Koran ist nichts davon) die islamischen Massen mit dem Gedanken erfüllt wurden, dass das *taṣwīr* (die Literatur über die Frage ist bekannt[1]) Allah besonders ärgerlich

---

[1]) Siehe die vortreffliche Zusammenstellung bei Chauvin *La Défense des Images* (Anvers 1896).

sei. So hatten und haben allenthalben die „Frommen" eine besondere Lust daran, Bildwerke mit Figuren zu zerstören oder zu verstümmeln. In Jemen gab es nicht allzuviele Bildwerke zu vernichten. Die Denkmäler sind meist ohne Bildschmuck (siehe **70a**). Aber gerade weil es nicht viele gab, ist uns ihr Verlust besonders schmerzlich. Dass es im Islam südarabische Patrioten gab, die mit Eifer die Zeugen vergangener Grösse studierten, wurde schon angedeutet (S. 28; s. S. 63 und Ausf. **144**).

139. Der Geist, mit dem Omar die neue Gemeinde erfüllte, war der der Unterwerfung unter den Willen „Gottes", d. h. des Menschen, den Gott in seinem unergründlichen Ratschluss, in der absoluten Willkür des hin und her fahrenden Despoten erhöht („Gott erhöht wen er will und erniedrigt wen er will"). Dieses Prinzip steht keineswegs in Widerspruch mit dem andern, sicher auch von Omar anerkannten (Q 49,13): „Der angesehenste bei Gott unter euch ist der frömmste unter euch", denn hier ist „Gott" ja der von Gott unter dem Volk Erhöhte, und dieser bestimmt auch, wer als der Frömmste anzusehen ist[1]. Dieses System führt naturgemäss zur absoluten Macht des Brutalen oder Schlauen und damit zu der seiner Sippe[2]. Es ist seltsam, dass die Araber,

---

[1] Beachte, dass der Satz von dem Frömmsten sich unmittelbar anschliesst an den von den *qabā'il* und *šu'ūb*, der in Ausführung **102** behandelt ist; ist er an diesen nicht etwa willkürlich angeflickt, sondern steht er mit ihm in organischem Zusammenhange, so bedeutet er: „nicht die Angehörigkeit zu einer Volksgruppe gibt wahres Ansehen, sondern die Frömmigkeit"; das hat indirekt damit zu tun, dass Gott heute diesen, morgen jenen erhöht, und damit natürlich auch seiner näheren Gruppe Ansehen verleiht.

[2] Es ist mit Recht bemerkt worden, dass sich verschiedene, ja, einander ausschliessende soziale und staatliche Gebilde durch Koranstellen rechtfertigen lassen. Mit der verschwommenen Phrase: „alle Muslime sind Brüder" lässt sich nicht viel machen, und sie wird kaum je gegen den Absolutismus, der seit dem dritten Chalifen im Islam die Regel ist, angeführt worden sein. Bedeutsam ist das Wort, das heute an der Spitze des Programms aller vor-

die als Beduinen grundsätzlich den Gleichheitsgedanken vertraten, so schnell der Rückgratlosigkeit verfallen sind. Nach einer ungeheuern Anstrengung hatten sie alle Güter, die ihnen begehrenswert schienen, und sie widersetzten sich nun nicht dem, der diese Güter unter sie verteilte, und den sie als den von Gott Erhöhten anerkennen mussten. Die Wildesten und Stärksten wurden die Zahmsten und Schwächsten bei der richtigen Behandlung, die ihnen die Omaijaden angedeihen liessen. Vgl. S. 68 f. und Ausführung **103**.

140. Die Ausbrüche des Unwillens über die Begründung der erblichen Monarchie durch Muʿāwija I siehe bei Goldziher *Moh Stud* 2,31 ff. Hier sei hingewiesen auf die befremdende Darstellung der Materie bei Ibn Chaldūn (Muqaddime § 3,30; ed Quatr 1,378 f.): dieser Geschichtsphilosoph zeigt sich hier von wenig erfreulicher Seite: als Geschichtsfälscher. Ihm war es so wenig unbekannt wie irgendeinem, der die Annalen aufmerksam gelesen, dass die Ernennung Jazīds zum Thronfolger allenthalben auf den grössten Widerstand stiess und seine Anerkennung nur durch brutale Gewalt erzwungen wurde; wenn er behauptet: „das Vorgehen des Muʿāwija war in vollkommener Übereinstimmung mit dem Volke", so ist das eine bewusste Unwahrheit,

---

wärtsschreitenden islamischen Gruppen steht (Q 42,36): „ihre Angelegenheiten sind (Sache der) Beratung zwischen ihnen". Trotz der Allgemeinheit der Fassung bedeutet dieser Satz in der Tat ein Prinzip der staatlichen Ordnung, sofern die Glieder der Gemeinde selbst danach die Normen ihres Zusammenlebens bestimmen sollen. Ist der Autokrat schlau, so agiert er in einer billigen Komödie die Befolgung dieses Gebotes und tut doch, was er Lust hat, indem er die Berater und ihren Rat bestimmt. Kennzeichnend ist, dass die richtige Empfindung, wie widersinnig die erbliche Monarchie ist, die Muslime von Anfang an beherrscht hat. Noch Ibn Chaldūn führt wahre Verrenkungen auf, um zu beweisen, dass die Ansicht, der Imām dürfe nicht seinen Sohn oder seinen Vater oder wenigstens nicht seinen Sohn zum Nachfolger ernennen, unrichtig ist; es ist ein hässlicher Zug, dass er sich in seinem Mühen zu einer groben Lüge verleiten lässt, vgl. Ausf. **140**.

die niedergeschrieben ist, um das für den Islam religionswidrige System der erblichen Monarchie zu retten.

141. 142. 143. Der Annahme Rothsteins (*Lachmiden* 34): „Für bewiesen ist zu halten, dass der Rassenhass zwischen sog. Nord- und Südarabern und damit zusammenhängend die Entgegensetzung der Nordaraber als eine Einheit gegenüber den Südarabern als eine Einheit entsprungen ist aus dem Gegensatz der Anṣār und Quraiš und in seiner Schärfe sich seit der 2. Hälfte des ersten Jahrhunderts H. ausbildete, um dann die fernere Geschichte des Islam zu beherrschen (Nöldeke ZG 40,178, Goldziher *Moh. Stud.* 1,89 ff. spec. 98)" kann ich nicht beistimmen. Doch liegt ein wahrer Kern in ihr. Zahlreiche Gruppen von ʿArab des Südens, die seit ca. 400 nach Norden zogen (und auch wohl schon frühere Wanderschichten) waren erheblich verschieden von den reinen ʿArab, ähnlich wie die Mekka-Araber es waren. Während die reinen ʿArab durch ganz Arabien gleich waren, unterschieden sich die Mekkaner und die Halbsesshaften Jemens wesentlich. Daher der Hass zwischen ihnen, der dadurch verschärft wurde, dass durch Omars im Sinne des Islams kluges Verwischungssystem und Schematisieren alle Bewohner der Halbinsel, ob sesshaft oder ʿArab, in angebliche Blutsgruppen gesteckt wurden, unter denen sich zwei grosse Klassen abhoben, je nachdem die bei dieser Ordnung beibehaltene Schichtung nach fiktiven Stammvätern auf ʿAdnān (Nizār, Muḍar) oder Qaḥṭān (Kahlān, Azd) als Urahn hinwies. In diesem Sinne ist die Aufstellung: „die Araber bildeten, seit die Reform Omars durchgedrungen, ein Einheitliches" (S. 63) dahin zu beschränken, dass sie die Einheit virtuell besassen, indem es dem leitenden Gedanken Omars gelungen war, im allgemeinen ein Gemeinsamkeitsgefühl als „islamische Araber" oder „arabische Muslime" zu schaffen. Aber diese Einheit hatte lokal recht viele Lücken; vgl. Ausf. **144** und S. 63 f.; ich füge hinzu, dass der Gegensatz zwischen Nord und Süd zu der seltsamen Kom-

bination führte, dass in den Kämpfen, die sich daraus entwickelten, Nordarabien (Ḥiğāz) mit ʿIrāq geht; hier spielte eben die alte Feindschaft zwischen Jemen und Persien hinein. Die Jemener dagegen hatten Beziehungen zu Syrien aus der Zeit der Wanderungen. — Die Unfähigkeit der geschickten Klassierung Omars, des Zankgeistes der Araber Herr zu werden, beweist vor allem das Bestehen des Haders innerhalb der nördlichen Gruppe: Muḍar-Rabīʿa. — Über die heutigen Ḥaij-Kämpfe in der syrischen Steppe und in Nordarabien siehe Wetzstein, *Reisebericht über Hauran* und Socin *Zentralarabischer Diwan.*

144. Der bedeutendste Muslim, der uns als südarabischer Archäolog bekannt ist, und dessen *Iklīl* und *Ğazīra* wichtigste Quellen für unsere Kenntnis des alten Jemen sind, ist Abū Muḥammad Alḥasan Alhamdānī Ibn Alḥāʾik, gest. 334/945 zu Ṣanʿā; er soll Spottgedichte auf den Propheten gemacht haben und wurde dafür ins Gefängnis gesteckt (nach der Vita bei D. H. Müller *Südarab Stud* 70); dieses Gerücht beweist genügend die Gottlosigkeit, die man von vornherein anzunehmen hat bei einem von glühender Begeisterung für die durch den Islam vernichtete Herrlichkeit des alten Jemen erfüllten Mann. — Ein späterer, aber weniger erfreulicher Bearbeiter des jemenischen Altertums ist Našwān b. Saʿīd Aṣṣabarī Alḥimjarī, gest. 573/1117 [1]),

[1]) Es liegt kein Anlass vor, mit D. H. Müller a. a. O. an der Notiz Jāqūts s. v. *ṣabir* zu zweifeln, Našwān habe mehrere Burgen im Ṣabirgebirge erobert und sei sogar von den Leuten dort zum König gemacht worden (Müller a. a. O. meint, der von ihm den Jemenern verliehene Glorienschein habe „einen Strahl auf den armen Gelehrten zurückgeworfen“). Jāqūt wurde kurz nach dem Tode Našwāns geboren, hörte also von dessen Zeitgenossen über ihn. Die Mischung von Raubrittertum in der Jugend und literarischer Betätigung im Alter ist ja bei den Arabern nicht selten. — Nur wegen der Wichtigkeit der Notiz berichtige ich, dass Našwān nicht in „einem kleinen Orte im Gebiete der Banu Hamdān“ lebte. Die von Müller a. a. O. 72 n. 1 mitgeteilte Stelle besagt nur, dass der Ort Ḥūṯ, wo Našwān

der sich nicht offen gegen den Islam gewandt zu haben scheint.

145. Vgl. Ausf. **8**; dazu ist nachzutragen אלערב in Inschrift Namara (von 328), 1 und אערב(המו) Gl 554 (von 450), 2; der Koran kennt als Volksnamen nur اعراب mit der Nisbe عربى; instruktiv ist Q 9,98 „die Beduinen (*a'rāb*) sind schlimmer in Unglauben und Heuchelei" (scil. als die Sesshaften).

146. 147. Es ist zuzugeben, dass neben Omar aus der Reihe der Omaijaden einige Männer treten, die ernstlich für das Wohl der islamischen Gemeinde gearbeitet haben und nach bestem Wissen sie zu fördern bestrebt waren. Dass sie die Hauptsache versäumten, ist zu entschuldigen. Sie waren eben Kinder ihrer Umwelt. Aber es ist schwer, gerecht zu bleiben bei den Versuchen, den Muslimen Verdienste anzudichten, die sie nicht haben, nicht selten mit der leicht erkennbaren Absicht, das „christliche" Mittelalter mit seinen „Judenverfolgungen", seiner „Tortur" usw. herabzusetzen. Jeder weiss, dass das christliche Mittelalter mit seinen guten und schlechten Eigenschaften im wesentlichen eine heidnische Zeit war, dass den Schandtaten im Namen der Religion unzählige Guttaten aus anderem Geiste heraus gegenüberstehen, und dass die islamische Zeit fast jede Berührung mit dem Geiste der alten Kulturvölker abgelehnt und verfolgt hat, eine kurze Blüteperiode abgerechnet. Dass bei der tatsächlichen Gestaltung der Verhältnisse der Islam als Religion schwerer belastet wird, ergibt sich daraus, dass der Islam ein heiliges Buch von sicherem Bestande hat, die christliche Kirche von allem Anfang an mit einem Gemisch schlecht überlieferter, weder eine klare Lehre noch ein erkennbares Gesetz enthaltenden Schriften manipulierte. Das Christentum kann die Entschuldigung

---

lebte, „benannt ist nach seinem Bewohner [Ḥūṯ] Ibn Ilsabī' von den Hamdān"; die Hamdān waren schon vor Untergang des sabäischen Reiches durch das ganze Land zerstreut.

vorbringen, sein wahrer Geist sei verkannt worden. Der Islam muss sich gefallen lassen, die Verirrungen seiner Anhänger aus dem Gotteswort nachgewiesen zu sehen, auf dessen Wortlaut er mit Recht pocht.

148. Das Berber-Element ist immer das tüchtigste und kräftigste gewesen. Dass heut von den 7 Millionen Einwohnern Marokkos etwa vier Berber, drei Araber sind, zeigt die arabische Gewalttätigkeit, Schlauheit und Assimilationsfähigkeit. Diese Eindringlinge haben schädlich gewirkt, und es muss das Bestreben der Franken sein, ihre Herrschaft zu beseitigen, weil sie sich zu einem freimütigen Zusammenarbeiten mit jenen nie verstehen, sondern immer an ihrer Politik der Unterdrückung der Berber in nationalem Fanatismus und der Ausschliessung der Franken in religiösem Dünkel festhalten werden. Das Volk der Zukunft in Marokko ist das berberische: mit ihm zusammen können die Franken aus dem Lande machen, was daraus zu machen ist: ein Fruchtgarten, durchsetzt mit blühenden, gewerbreichen Städten. Die Prätention der Franzosen, allein zu dieser Umwandlungsarbeit berufen zu sein, ist in nichts begründet und mit Festigkeit, wenn es not tut, unter Anwendung von Zwang, abzulehnen. Vgl. meine Beleuchtung der von Augustin Bernard in *Recueil de Mémoires . . . . . en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes* (Alger 1905) vertretenen wilden Theorie der „*fatalité géographique*“, bei deren Durchführung der ewige Krieg aller gegen alle herrschen müsste, in ZAss 19,349 f.

149. Über die südarabischen Elemente in der Bevölkerung Marokkos, historisch betrachtet, s. die Feststellungen Kampffmeyers in *Šāuia in Marokko* (MSOS 1903, II).

150. Die Loslösung des Westens vom islamischen Weltreiche war eine innere Notwendigkeit: eine Hand konnte ein staatliches Gebilde nicht leiten, das schon um 100 H vom Atlantischen Ozean bis zum Tienschan reichte. Die Omaijaden erkannten das nicht; hätten

sie den Westen seinen Weg nehmen lassen und ihre ganze Kraft auf ein auf das zentrale und das Ost-Gebiet beschränktes Reich geworfen, besonders für die Erhaltung der von Haǧǧāǧ für Abdalmalik erworbenen starken Stellung im Irāq verwandt, so hätte sich wohl die Katastrophe abwenden lassen. So verloren sie alles. Die Abbasiden mussten sehen, wie im Westen ein Staat nach dem andern entstand (Banū Midrar in Siǧilmāsa, Banū Rustam in Tāhert (Tiaret), der schiitische Staat des Aliden Idrīs in Walīle).

151. Die innere Wandlung durch die Mischung der Araber mit den Eingeborenen Syriens und Ägyptens schuf, wenigstens zum Teil, aus den habgierigen, nur dem Materiellen lebenden Räubern Menschen mit geistigen Interessen. In Ägypten, dem Lande grösster Assimilationskraft, wird mehr das griechische als das koptische Element günstig gewirkt haben[1]) In Syrien hatte, als der Islam eindrang, in den Städten der Hellenismus in der Form, die er sich durch Assimilierung des Christentums gegeben, einen festen Platz, und er behauptete ihn zunächst. Daneben stand die alteingesessene aramäische Landbevölkerung, die auf dem Gebiete der Wirtschaft und der Vorstellungen (Religion) einen scharfen Kampf mit dem Griechentum kämpfte. Der Islam fand da überall die Spuren alter, reicher Kulturen[2]). Aber statt die ursprüngliche Kraft auf kritische Betrachtung der vorgefundenen Denk- und Arbeitsformen zu werfen und in Anwendung der mitgebrachten Frische und Unbefangenheit auf die Stoffe der geistigen Arbeit neue Pfade der Forschung zu suchen,

---

[1]) Nicht zu hoch darf es bewertet werden, wenn ägyptische Muslime ihres Koptentums gegenüber dem Arabertum sich rühmen, s. Goldziher *Moh Stud* 1,159 f.

[2]) Wie weit der Provinzpatriotismus des syrischen Dichters Dīk alǧinn (gest. 235/6 s. Agh 12,142) auf das Bewusstsein von der alten Kultur des Landes zurückgeht, bleibe dahingestellt. Beachtenswert ist seine Stellungnahme gegen die *ʿarab*, unter denen er wohl nur die Beduinen verstand, immerhin.

liessen sich die Araber in die alten Schemata zwängen, und es konnte nichts herauskommen als der mechanische Betrieb, der schon die ersten Versuche kennzeichnet und zur völligen Verkümmerung in der Scholastik führte. Nichts beweisen gegen diese Darstellung der Entwicklung die Leistungen Einzelner, die arabisch schrieben, die aber, sieht man näher zu, fast sämtlich Nichtaraber waren (Baṭā'inī Sabier, Bērūnī Perser usf.). So erkannten ja schon früh die Araber selbst den ʿAǧam die Superiorität zu und erfanden sogar Ḥadīṯe, die dieses Verhältnis erklären und sein Ertragen erleichtern sollten (s. Goldziher *Moh Stud* 1,113 ff.).

152. Bekannt ist der fanatische Araberstolz der Omaijaden. Die Kämpfe, die sich an die *šuʿūbīja*[1]) knüpften, lassen diesen Dünkel nur schärfer hervortreten. Wieder ist es das Wirtschaftsmoment, das siegt. Je stärker der engherzige „nationale" Gedanke wirkt, desto schneller geht es mit der Macht der von ihm Beherrschten bergab. Diese Über-Araber in Syrien, denen das nationale Band über dem religiösen stand, wurden von den Klügeren, die mit aller Welt gingen, wenn es der „Sache Gottes", d. h. ihrer eigenen nützte, beiseite geschoben.

153. Meisterhaft hat August Müller das Intrigenspiel dargestellt, durch welches die Abbasiden aufkamen. Die Entwicklung der *šīʿat ʿalī* zu einer neuen persisch-

---

[1]) Da diese Bezeichnung auf die S. 455 behandelte Qoran-Stelle (49,13) zurückgeht, so sei hier nachgetragen, dass in dem *qabā'ila wašuʿūban* dieser Stelle nur verschiedene termini für dieselbe Sache zu sehen sein werden, freilich nicht in dem Sinne der Philologen, die Goldziher *Moh Stud* 1,147 n. 1 heranzieht (*šuʿūb* [mit den Sing. *šaʿb*, nicht *šiʿb*] für Nichtaraber, *qabā'il* für Araber), sondern so, dass Mohammed bei den šuʿūb an die Jemener dachte, aus deren Verkehr ihm das Wort geläufig war. Es mag dabei unentschieden bleiben, ob für Mohammed die Jemener Araber waren; wahrscheinlich waren sie es nicht, für die spätere Zeit waren sie es, wie z. B. für Almaʾmūn in seiner höhnenden Schilderung der verschiedenen Araber-Gruppen Tab 3,1142,8 ff.

nationalen Gruppe unter der Leitung Muchtars behandelte Wellhausen in dem reichhaltigen „*Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (Berlin 1901), wozu ich zu sehen bitte mein Ref. OLZ 1902 Sp. 96—104.

154. Typisch sind die Vorgänge in Ägypten. Die Loslösung von dem Zentrum des Reiches tritt hier erst mit dem Selbständigwerden des Aḥmed b. Ṭūlūn 258/872 ein, da aber so gründlich, dass der Abbaside in Bagdad hier nie mehr etwas zu sagen hatte, ja, dass ihm seit 358/969 hier ein gefährlicher Feind herrschte. Über die Tulunidenzeit siehe die vortrefflichen Ausführungen C. H. Beckers in *Beiträge zur Geschichte Ägyptens* 2,149 ff.

155. 156. 157. In der Darstellung des Abu Jusuf (*kitāb alcharāǧ*) tritt der Gegensatz zwischen Abū Bakr und ʿOmar scharf hervor; s. das Verfahren Abū Bakrs in der Erzählung S. 24,10 ff. (gross und klein, Freier und Sklave, Mann und Weib gleich beteilt Z. 15). ʿOmar wendet sich von der *taswija*[1]) zum *tafḍīl* S. 14,9. Es ist zu beachten, dass nach der Darstellung des Šaʿbī ʿOmar den ʿArabī und den Maulā gleich beteilte (mit 300—400 Dirhem, S. 25 l. Z.), und dass nach einem Ḥadīṯ, der freilich lückenhaft ist, ʿOmar selbst die Absicht hatte, den Letzten wie den Ersten zu geben und Alle gleich zu beteilen (S. 27,5 f.)[2]). Das Prinzip der Scheidung nach Verdienst und namentlich nach der Stellung beim Propheten geht aber aus so zahlreichen Stellen hervor (24,20 ff. 30 f. 25,2 f.), dass an der Differenzierung nicht zu zweifeln ist.

158. Die erbitterten Kämpfe um die soziale Klasse zwischen Arabern und Nichtarabern durchziehen die ganze Omaijadenzeit. Ihr Ausgang zeigt ein trauriges

---

[1]) Mag die Benennung der Šuʿūbīja-Partei als *ahl attaswija* von den Gegnern herrühren (Goldziher *Moh Stud* 1,147) oder nicht, sie geht gewiss darauf zurück, dass in der opinio publica Abū Bakr als der Mann der *taswija bainannās* galt

[2]) So erscheint ʿOmar als Vertreter der Gleichmacherei auch in der Instruktion an Abū Mūsā Alʾašʿarī Abū Jūsuf 67,1.

Ergebnis für die Araber: sobald sie nicht mehr auf ihr Blut pochen können, ist es mit ihrer Vormacht aus. Nicht nur gleich sind ihnen Fremde, sondern sogar überlegen (s. Goldziher *Moh Stud* 1,149 ff.). War einmal der Ḥadīṯ von der Imāma der Qoraiš ausgeschaltet, so machte das Haus Osmān mit vollem Recht den Anspruch auf die Führerschaft geltend. Denn unter Gleichen war der berufen, der die Pflicht des Imāms zu erfüllen fähig war. Das waren jedenfalls die Araber nicht. Vor Allem aber hatten die Osmanlis die Macht gewonnen durch brutales Vorgehen und hielten sie durch das kapitalistische Übergewicht. Grundsätzlich erkannten sie natürlich die „Gleichheit" aller Muslime an. Dass die Fanatiker der Gleichheit im Islam, die Chariğiten, so schnell verschwanden, liegt daran, dass gerade die anarchistischen Gruppen am ungeeignetsten für ihre Aufrechterhaltung sind. Übrigens haben auch die Realpolitiker nicht selten dem arabischen Gedanken ihren Respekt bezeugt, indem sie sich einen arabischen Stammbaum andichteten; vgl. auch die abergläubische Araber-Verehrung in Indien und Zentralasien Ausf.

159. Die Anwendung von „Osmanli" (arab. *ʿuṯmānī*, vulg. *ʿosmalli*) ist eine zweifache: 1. gleich „osmanischer Türke", 2. „dem osmanischen Staate angehörig". Die ethnische Beziehung war die im Volke allein lebende, ähnlich wie in Deutschland für Viele „Deutscher" dem Polen, Juden, Dänen gegenübersteht. Erst neuerdings tritt bei den Osmanlis im engeren Sinne das Türkgefühl mehr hervor, und sie rühmen sich, *türk* zu sein. So singt Mehemed Emin[1]): *ben bir türkim ǧinsim dīnim*

[1]) Eine Charakteristik dieses begabten Mannes, des bedeutendsten aller türkischen Modernen, gab Giese, *Der Entwicklungsgang der modernen osmanischen Literatur* (in Rudolf Haupt. Katalog 13. Ost- und West-Türkisch, S. XII ff.; ich verwahre mich hier ausdrücklich gegen andere Angaben dieser Skizze, wie folgende (S. VI): „Mit dem, was die Türkei in der Literatur geleistet hat, kann sie durchaus zufrieden sein. Wenn wir den richtigen Massstab anlegen, so repräsentieren die letzten 50 Jahre eine Unsumme von geistiger Tätigkeit und einen geradezu un-

uludur „ich bin ein Türke, meine Rasse und meine Religion sind erhaben". Aber noch 1882 erlebte ich auf meiner nordsyrischen Forschungsreise, dass in der Nähe von ʿAintāb ein Türke sich zu uns gesellte und sich beklagte, dass sie von den Franken als *türkler* angesehen würden, während sie doch *osmanlilar* seien[1]). Ohne sanguinisch zu sein, mag man von der Neuordnung in der Türkei eine Festigung der Terminologie erwarten. „Osmanli" hat sich für die Staatsangehörigen ohne Unterschied von Rasse und Religion durchgesetzt. Daneben werden sich nun die Türken mit Stolz *türk* und die anderen Völker entsprechend nennen. Diese sprachliche Scheidung wird wieder nicht wenig auf das Verhältnis der verschiedenen Gruppen zueinander wirken.

160. Die grosse Linie, die im Text als Grenze des arabischen Sprachgebietes angegeben ist, dürfen wir als festgelegt ansehen mit dem Abschluss der arabisch-islamischen Eroberungen nach Norden (etwa 900), während im Osten der Zagros mit seinen trotzigen Bewohnern dem Vordringen des Arabertums einen Halt setzte. Im Laufe der Jahrhunderte haben Gewinne und Verluste an zahlreichen Punkten stattgefunden, ab-

---

glaublichen Fortschritt"; das ist weit übertrieben, und nüchterne Osmanlis dürften über sich selbst anders urteilen). Eine vortreffliche, an Materialien reiche Arbeit ist W. Th. Minorski, *Національныя стихотворенія Эминъ-Бея въ связи съ новымъ направленіемъ османской поэзіи* „Nationale Dichtungen Emin Beys im Zusammenhange mit der neuen Richtung der osmanischen Poesie" (in: Arbeiten der orientalischen Kommission der Kais. Moskauer Archäologischen Gesellschaft Band 2 Heft 3), Moskau 1903. Ich bemerke hier nur, dass auch literarisch die reinliche Scheidung zwischen den Türken und den anderen Gruppen der Osmanen, vor allem die im Juli 1908 errungene Freiheit, eine neue Epoche in der türkischen Literatur bedeutet, deren Charakter die Belebung nationaltürkischer Form mit grösserer Durchdringung des aus dem Auslande importierten Stoffes sein wird.

[1]) Es wäre eine verdienstliche Arbeit, den Wandlungen der Völkernamen nachzugehen und den politischen, sozialen, religiösen Momenten, die sich in diesen Wandlungen aussprechen.

gesehen von Enklaven wie die arabischen Christen (ca. 2000 Seelen) in dem türkischen Antakia. Wie das grösste Bahnunternehmen dieses und des kommenden Jahrzehntes, die Bagdadbahn, zur genaueren Feststellung der gegenwärtigen Sprachgrenzen und zu ethnologischen Aufnahmen wirken wird, so wird auch dieses Werk in den sprachlichen und ethnischen Verhältnissen Verschiebungen herbeiführen. Folgendes kann ich aus eigner und fremder Beobachtung der Sprachgebiete berichten: 1881 stellte ich an der syrischen Küste das 20 km nördlich von Ellādiqīja gelegene Elburǧ als das erste von Türken bewohnte Dorf fest. Von dort dürfte die Grenze über Ǧisr aššughr und Armenāz nach ʿAzāz laufen, wo ich 1902 den Ortsschulzen Waisī Agha gleich gut arabisch und türkisch sprechend fand; er versicherte mir, dass die ganze Ortschaft biglott sei; von ʿAzāz über Achterīn (arab.) zum Sāǧūr-Fluss und an diesem zum Eufrat; Ḥarrān ist arabisch, das vierzig Kilometer nördlich davon gelegene Orfa türkisch; Mārdīn (arabische Sprachproben von dort teilte Socin mit ZDMG 36,1 ff. 238 ff. 37,188 ff.) liegt in syrisch und kurdisch sprechendem Berglande; das ganze Steppengebiet, das sich am Südrande des Taurus zwischen Ḥarrān und Niṣībīn hinzieht, erleidet im Augenblick schwere Kämpfe: der Kurde Ibrahim Pascha dehnt die Kurdenherrschaft rücksichtslos aus, und es dringt so die kurdische Sprache in arabisches Sprachgebiet vor[1]. Mosul ist arabischsprechend, wenn auch ethnisch ein Gemisch (siehe Oppenheim II, 172 f.). Von Mosul an darf im Groben der Ostrand des Tigristals als die Sprachgrenze angesehen werden, doch so, dass im südlichsten Teile das arabische Gebiet weit nach Persien hineinreicht (die persische Provinz Arabistān oder Chūzistān).

---

[1]) Ein Beispiel der Arabisierung von Kurden liegt im Ǧebel Alʾakrād vor im Hinterlande von Ellādiqīja (s. mein *Das Liwa el-Ladkije* in ZDPV XIV, 214). Vgl. auch die Kurdenkolonie in Aṣṣāliḥīja bei Damaskus.

161. Die Bedeutung der grossen Messe in Mekka ist oft überschätzt worden. Für die Welthandelsbewegung ist sie von minimer Bedeutung; die Geschäfte, die dort von ein paar Krämern gemacht werden, fallen nicht ins Gewicht. Die geistigen Anregungen für die Waller sind ebenso gering wie für die Herden frommer Pilger zur Peterskirche[1]). Der religiöse Rausch, in den die Massensuggestion (Massenpsychose) versetzt, verfliegt alsbald, wenn der Pilger in die rauhe Wirklichkeit der Heimat zurückkehrt: lebt er in einem islamisch regierten Lande, so sieht er die Ohnmacht der Regierung, lebt er in einem Ungläubigenlande, so sieht er deren Stärke; in jedem Falle folgt der Katzenjammer[2]). An die Fertigstellung der Mekkabahn sind Befürchtungen nicht zu knüpfen. Bleibt dieser Weg eine Sackgasse, so wird die Lage nicht wesentlich geändert; wird der Weiterbau nach Aden ausgeführt (vgl. mein „*Die Mekkabahn*“ S.-A. aus OLZ vom 1. 1. 1908), so wird Mekka eine Station des grossen Überlandweges, nicht mehr. Eher wird Medina profitieren, das den innerarabischen Kulturoasen ʿOnaiza, Beraida, Ḥājil usw. nur wenig näher liegt als Sūq eššijūch und Kuweit, aber bessere Verbindungen mit ihnen hat. — Am 1. Sept. 1908 wurde der letzte Abschnitt der Strecke Damaskus—Medina (von Alʿola ab) dem Verkehr übergeben. Die Umwälzung vom 24. Juli 1908 scheint die Widerstände gegen das Stück Medina—Mekka weggefegt zu haben. Der schlimmste Intrigant, Rātib Pascha, ist beseitigt, die Beduinen machen gute Miene zum bösen Spiel, und die Begeisterung derer, die bisher an dem grossen Werke mitgeschaffen, ist eher noch gestiegen.

---

[1]) Es ist zu beachten, dass die meisten Pilger aus ihrem heimischen Kreise nicht herauskommen, weil sie sofort von den Muṭauwifs mit Beschlag belegt werden, die es ihnen möglichst bequem machen (s. Snouck Hurgronje, *Mekka*, Bd. 2).

[2]) Damit wird nicht geleugnet, dass die Wallfahrt die Wunde offen hält, und dass sie für die östlichen Kolonialreiche (Britisch Indien, Niederländisch Indien) unerfreuliche Erscheinungen zeitigt.

162. Dass der Besitz der heiligen Stätten ein Stück des Imamates sei, ist eine bei Gläubigen und Ungläubigen verbreitete Vorstellung. Im Islam hat sie keine Begründung. Auch die Tatsachen haben oft mit dieser Lehre im Widerspruch gestanden. Der Omaijade ʿAbdalmalik war darum nicht weniger Chalife, weil sich Mekka in den Händen des ʿAbdallāh ibn Azzubair befand. Aber es muss das Bestreben des Imams sein, die heilige Stadt in seiner Hand zu haben, schon um „die Religion hüten zu können" und die Wallfahrt zu sichern. Die Tatsache der Herrschaft ist nie entscheidend für die Anerkennung des Herrschenden als Chalife gewesen, sie hat aber oft die Prätentionen der Unberechtigten gestützt (vgl. über den ungesetzlichen Anspruch des Hauses Osman auf das Imamat Ausf. **163**).

163. Die Mittel, die das Haus Osman anwendet, um die unbequeme Überlieferung, der Imam müsse aus Qorais sein, aus der Welt zu schaffen, sind naiv, und schon ihre Konzeption verrät die Gesinnungsniedrigkeit und Selbsttäuschung dieser Dynastie. Abdulhamid II hat Drucke des Haupthadītwerkes (Ṣaḥīḥ Buchārīs) herstellen lassen, in denen der das Haus Osman unmöglich machende Spruch: „das Imamat ist bei Qoraiš" einfach weggelassen ist. Welche Vorstellung von der geistigen und sittlichen Potenz der „Untertanen" spricht sich darin aus, welche Verachtung der Wahrheit, welche Respektlosigkeit gegen das, was man selbst als ein dem Koran gleich Heiliges bezeichnet, das Wort des Propheten!

164. Die Einnahmen, die aus dem Bau der Mekka-Bahn dem osmanischen Staate erwachsen, sind beträchtlich, selbst nach Abzug dessen, was in die falschen Taschen geriet[1]). Freilich nicht aus dem Betriebe der

[1]) Für die neue Regierung ist die Bahnfrage nicht gerade ein erwünschtes Erbe der alten. Sie muss aber das Werk zu Ende führen, will sie nicht ihre anderen Arbeiten in Gefahr bringen. — Die Angabe, die frommen Beiträge seien stets peinlich gebucht und in die Kasse gelegt worden, beweist nichts. Keines-

fertiggestellten Strecke (rentabel wird die Linie Maʿān-Mekka nicht sein, solange nicht der Weiterbau nach ʿAden hergestellt ist), sondern aus den Auflagen, die als Ḥiǧāzīje-Steuern erhoben werden. Ein treffender Witz war, die Mekkabahn werde nie fertig werden, weil man sich nie werde entschliessen können, auf diese mit der Arbeit an ihr motivierten Hilfsquellen zu verzichten.

165. 166. Die Vorgeschichte der osmanischen Eroberung Jemens zeigt, dass die Darstellung im Texte unrichtig ist; denn die osmanische Politik knüpfte direkt an die Mamlukensultane an (man mag die Stellungnahme Roms zu Jemen vergleichen, nachdem es Ägypten zur Provincia gemacht und damit dessen Erbschaft angetreten hatte). Ebenso gestaltet sich die Wiedereroberung Jemens durch die Osmanlis von 1870 an anders, als sie in der Darstellung S. 74 erscheint; denn den osmanischen Machthabern war Jemen eine Provinz geblieben, auch nachdem die kaiserlichen Truppen es hatten verlassen müssen, und der Versuch, es wieder zum lebendigen Gliede der Staatsverwaltung zu machen, hängt eng mit dem grossen Wandel in den wirtschaftlichen und politischen Zuständen zusammen, den die Beseitigung des Trennungstriches zwischen dem Mittelländischen und dem Roten Meere bedeutet. Die sofortige Ausnutzung der durch den Suezkanal neugeschaffenen Konjunktur zeigt einen scharfen Blick für politische Gelegenheiten, und sie hätte dem verfallenden Reiche eine Verjüngungsquelle werden können: welche Möglichkeiten einer grosszügigen Politik für eine Regierung, die sich da unten einen Stützpunkt sichern konnte, um von ihm aus Angriffe vom Indischen Ozean

---

falls gilt das für die erste Zeit, wo der Marineminister Ḥasan, ein offen als Dieb bezeichneter Mann, an der Spitze der Ḥigaz-Kommission stand. Izzet war vielleicht aus Klugheit ehrlich mit den freiwilligen Beiträgen; aber es gab sehr verschiedene Tore, durch welche die Gelder für den Bahnbau eingingen, und dass die Tore aus den Kassen in der Türkei mannigfaltig sind — Verzeihung: waren — ist bekannt.

her abzuwehren, im Zusammenwirken mit den in Syrien und im ʿIrāq stehenden Streitkräften ganz Arabien fest in die Hand zu bekommen und die wichtige ägyptische Küste des Roten Meeres zu verteidigen! Diese einfachen Rechenexempel hat gewiss manch türkischer Staatsmann gerechnet; aber die dadurch bedingten Handlungen vorzunehmen fehlte die Zielbewusstheit, der Fleiss und die moralische Kraft. Mit einem tüchtigen Ansturm wurden die ersten Schritte getan, und nun berauschte man sich an dem errungenen Erfolge; für das Weitere ist man über das beliebte Futurum *olağaq* nicht hinausgekommen. Im Folgenden wird versucht, die Geschichte Jemens im Islam kurz zu skizzieren.

Im Frühislam steht Jemen noch unter dem Zeichen der alten Sippenherrlichkeit: die „Könige" von Ḥimjar behalten zunächst ihre Sonderstellung. Daneben waltet im Lande der Vertreter des Imams in Damaskus, bezw. Bagdad, als *ʿāmil*. Später führen die einheimischen Gruppenhäupter meist den Titel Emīr oder Imām. Als im Anfang des 3. (9.) Jahrhunderts mit der Bildung mächtiger Dynastien an den Grenzen der Zerfall des Chalifenreiches einsetzte, folgte der Statthalter Jemens dem Beispiele der Idrisiden und Aghlabiden im nördlichen Afrika; um die Zeit, wo die Tahiriden in Chorāsān den Ostteil des Abbasidenreiches ablösten, begründete Moḥammed Zijād seine Macht in dem von ihm gebauten Zebīd. Seitdem folgen sich eine Reihe unabhängiger Dynastien in Südarabien. Von ihnen sind folgende zu nennen[1]:

1. Zijadiden in Zebīd 204/819—409/1018; ihre Macht erstreckt sich über einen bedeutenden Teil Jemens; bei ihrem Verfall erstanden lokale Dynastien wie die Jaʿfuriden (s. 2) in Ṣanʿā und Ğanad; Sulaimān b. Ṭarf unterwarf sich einen beträchtlichen Teil der Nordküste Jemens mit der Hauptstadt ʿAṯṯar; der Karmate ʿAlī b. Faḍl zerstörte schon um 292 (904) Zebīd. Unter

[1]) Diese Aufzählung schliesst sich an Bartholds russische Bearbeitung von *Lane Poole's Musulman Dynasties* an.

den letzten Zijadiden ging die ganze Gewalt in die Hände von Sklaven über; schliesslich gründete 412/1021 Naǧāh, ein abessinischer Sklave des letzten zijadidischen Majordomus Marǧān, in Zebīd die Dynastie der Naǧahiden (s. 3).

2. Ja'furiden in Ṣan'ā und Ǧanad 247/861—345/956; lösten einen Teil des Zijadidenreiches ab (s. 1).

3. Naǧahiden in Zebīd 412/1021—553/1158; ihre Herrschaft wurde mehrfach durch die der Sulaiḥiden (s. 4) unterbrochen; von 482/1089 an war sie dauernd bei ihnen, bezw. ihren Wesiren, die tatsächlich herrschten.

4. Sulaiḥiden in Ṣan'ā 429/1037—495/1101; der Begründer, der Dā'ī 'Alī b. Moḥammed, erklärte sich 429/1037 in Masār unabhängig, war 455/1063 im Besitze fast ganz Jemens und eroberte Mekka in demselben Jahre; sein Sohn Mukarram Aḥmad verlegte die Residenz von Ṣan'ā nach Ḏulǧibla im Michlāf Ǧa'far.

5. Hamdaniden in Ṣan'ā 492/1098—569/1174; die verschiedenen Zweige dieser Dynastie entstammten den Ḥāšid und Bakīl, die grosse Verehrung im Lande besassen und den Umkreis der Städte Ṣan'ā und Ṣa'da beherrschten; sie wurden von den Aijubiden (s. 8.) abgelöst.

6. Mahdiden in Zebīd 554/1159—569/1174; folgten den Naǧahiden (s. 3) in Zebīd; 'Alī b. Mahdī war Einsiedler und Prophet in der Tihāma und teilte seine Anhänger in Anṣār und Muhāǧirīn; 545/1150 begann er die Eroberung des Landes und nahm 554/1159 Zebīd ein; seine Nachkommen beherrschten die Tihāma und einige angrenzende Gebiete bis zu den Aijubiden (s. 8).

7. Zurai'iden in 'Aden 476/1083—569/1174; die bis 533/1138 in zwei Linien verlaufende Dynastie ist zuerst von den Sulaiḥiden abhängig; sie ist nächst diesen die bedeutendste Jemens; beseitigt durch die Aijubiden (s. 8).

8. Aijubiden in Jemen 569/1174—625/1228; die Stammgenossen Ṣalāḥaddīns, die mit ihren Truppen Jemen überschwemmten, gingen mit derselben schonungs-

losen Härte vor, die sie in Ägypten, Syrien und Mesopotamien zeigten. Tūrānšāh b. Aijūb beseitigte schnell Hamdaniden, Mahdiden und Zuraiʿiden und sechzig Jahre lang war Jemen in den Händen dieses Geschlechtes.

9. Rasuliden in Jemen 626/1229—858/1454; ihr Ahnherr Rasūl war Gesandter (*rasūl*) des abbasidischen Chalifen; sein Sohn ʿAlī b. Rasūl wurde 619/1222 Statthalter Mekkas unter dem letzten aijubidischen Sultan Masʿūd; nach dessen Tode 625/1228 ging die Herrschaft über ganz Jemen nebst Ḥaḍramōt und Mekka auf den Sohn ʿAlīs, Nūraddīn ʿOmar über.

10. Tahiriden in Jemen 850/1446—923/1517; ihre Herrschaft begann bei dem Verfall der Rasuliden und fand ihr Ende durch die mamlukische Eroberung (siehe unten).

Neben diesen Dynastien stehen als selbständige Gruppe die Rassiden-Imame, die in Ṣaʿda von 280/893 bis ca. 700/1300 herrschen und ihre Fortsetzung in den Imamen von Ṣanʿā finden; die Rassiden leiten sich von Hādī Jaḥjā, Enkel des Qāsim Arrassī, eines angeblichen Nachkommens des Ḥasan b. ʿAlī und zaiditischen Ketzers unter dem Abbasiden Maʾmun ab. Die Geschichte ihres Auflebens hängt eng mit dem Untergang der Tahiriden (s. 10) zusammen. Hatten diese um 850/1446 den Rasuliden die Herrschaft entreissen und sich gegen Zaiditen, Ismāʿīlīje und unbotmässige Verwandte behaupten können, so erstand ihnen in den letzten Mamlukensultanen ein starker Feind[1]. Wenn

[1] Von hier ab stützt sich die Darstellung zum grössten Teil auf das „*tārīchi jemen waṣanʿā*“ des türkischen Majors Alḥāǧǧ Aḥmed Rāšid (Stambul, Baṣīret, 1291 [1874], 2 Bände, 322 + 374 SS, mit einem Plan von Kaukabān), auf dessen Seiten verwiesen wird. Das Werk wird immer die Hauptquelle bleiben für die osmanische Eroberung von ʿAsīr und Jemen 1870—73, die der Verfasser als aktiver Offizier mitmachte. Der Stil ist der gewöhnliche Efendi-Stil, die Darstellung im ganzen flüssig und gut verständlich. Band 1, der die Geschichte Jemens vom Jahre 901/1496 bis zur Eroberung enthält, ist Übersetzung aus dem Arabischen (als arabische Quellen gibt der Verfasser an *rauḥ arrūḥ*

Qānṣūh Alghūrī 913/1507 eine Flotte[1]) unter Ḥusain Alkurdī nach dem Roten Meer und dem Indischen Ozean sandte, um Jemen und Gudjerāt vor den Portugiesen zu schützen, so war die Nebenabsicht, bei dem vorauszusehenden Zusammenstosse mit den Osmanen in Südarabien eine Zuflucht zu haben, wo man ein neues Reichlein bauen konnte (S. 17). Das Unternehmen

---

(Brock 2,402), *takmilat rauḥ arrūḥ* (nicht bei Br), *ṭīb alkisā* (?, nicht bei Br), *ǧāmiʿ almutūn biʾachbār [al]jaman almaimūn* (nicht bei Br), *qurrat alʿujūn fī achbār aljaman almaimūn* (Br 2,401) daneben ist S. 14 genannt *attalchīṣ aljamānī* d. i. die türk. Übersetzung des *albarq aljamānī* Br 2,382 durch ʿĀlī Efendi). Ḥāǧī Rāšid fühlt sich veranlasst, in kürzeren oder längeren Ausführungen (¹/₂—5 Seiten) seine Betrachtungen über die Ereignisse und Personen mitzuteilen, die zum Teil recht naiv sind; komisch wirkt die sittliche Entrüstung über die arabische Perfidie und Rückhältigkeit, während er doch von einer grossen Anzahl der höchsten Beamten seiner Regierung Dinge berichten muss, die weit über die gewöhnlichen Kunststücke der arabischen „Barbaren" hinausgehen, so z. B. die kaltblütige Abschlachtung des ersten Finanzbeamten (Defterdār) des Wilajets durch den abgehenden Wālī, damit seine Diebstähle nicht herauskommen, wie sie mehrfach vorgekommen ist (1,196 und 228). Dass der Major kein Gefühl dafür hat, dass das Vorgehen der Türken sich als gemeiner Landraub qualifiziert, und dass diese „Rebellen" Ehrenmänner sind, die mit der Verteidigung ihres Vaterlandes dasselbe tun, was der Türke als höchste Ehrenpflicht ansehen würde, ist nicht zu verwundern; in dieser Hinsicht steht auch die Moral der Kulturnationen auf dem Tiefpunkt; typisch ist der Cynismus, mit welchem erklärt wird: was einmal der und der Raubvogel Adler mit seinen Krallen gepackt hat, lässt er nicht wieder los.

[1]) Die Annahme, Selim I habe die Seemacht der Osmanlis begründet, ist nur insofern richtig, als er mit dem Mamlukenstaate auch dessen Seerüstung als Erbe übernahm. Der Ruhm der türkischen Flotte, der seinen Höhepunkt durch den Tag von Prevesa (1538) unter Chaireddin Barbarossa erreichte, dauerte nicht. Die Seeübermacht der Osmanen wurde bei Lepanto (1571) gebrochen. In knappen Sätzen schildert Ranke (*Osmanen und Span. Monarchie* 53 f.) die Schäden des türkischen Seewesens (schlecht gebaute Schiffe wurden von geketteten Sklaven geführt). Es ist noch zu untersuchen, wie weit neben der allgemeinen Unfähigkeit und Verderbtheit die Flottenverhältnisse an dem Verlust der Jemenherrschaft schuld gewesen sind. Bei der Neueroberung

hatte einigen Erfolg, und Ṣanʿā wurde von den Ägyptern besetzt. Aber der Admiral wurde durch eine List des (den Osmanlis verbündeten?) Emirs von Mekka[1]) beseitigt, und die volle Herrschaft über das Land ging 923/1517 an den Imam Jaḥjā Šarafaddīn zurück, der schon 912/1506 die Zaiditenherrschaft erneuert hatte (S. 12. 42)[2]). Die osmanische Eroberung bahnte sich

---

1870—73 und weiterhin bediente man sich fränkischer Dampfer. Es ist bekannt, dass die gewaltigen Panzer bisher ausschliesslich dazu gedient haben, der fränkischen Schiffbau-Industrie im Verein mit einigen Paschas ungeheure Gewinne zuzuführen. Die neue Regierung wird gut tun, die Seerüstung auf das Nötigste zu beschränken, keinesfalls ihr Opfer zu bringen, die jetzt auf jedem andern Gebiete besser angewandt sind.

[1]) Der Einzelzug des Eingreifens des Emirs von Mekka ist bei Snouck *Mekka* 1,102 nicht erwähnt, aber nach der Darstellung dort wohl glaubhaft. Nach ihr unterwarf sich der Gross-Šerif Barakāt sofort dem siegreichen Selim, obwohl er mit dem letzten Tscherkessen-Sultan einen poetischen Briefwechsel unterhalten hatte, und die Osmanen waren in solchen Fällen sehr nachsichtig. Ich bemerke, dass das wichtige Buch Snoucks hier nur gelegentlich herangezogen werden konnte: es bietet manche Ergänzung zur Geschichte Jemens, wie es selbst aus dieser zu ergänzen ist (so z. B. die ägyptische Expedition unter „einem rohen Emir", das ist der Ḥusain Alkurdī, den Rāšid ausführlich behandelt). — Hier sei noch bemerkt, dass die Sitte der mekkanischen Ḥasaniden-Šerife, die leitenden Familien ihrer Gruppen „*Dèwī* (eig. Ḍawī) *N. N.*" zu nennen, vielleicht etwas mit dem *ḏū* der vorislamischen jemenischen Adelssippen zu tun hat.

[2]) Dass der Imam zunächst hoffte, mit Sultan Selim gütlich auszukommen, geht daraus hervor, dass er sogleich einen ausserordentlichen Gesandten mit reichen Geschenken an ihn spedierte, der Anfang 924 in Kairo eintraf (Ibn Ijās 3,166 f.). Die einzig richtige Politik war, den Imam ehrlich zu unterstützen gegen die Feinde im Innern und an ihm einen Bundesgenossen zu gewinnen. So hätten auch die Türken bei der Neubesetzung Jemens 1870 sich begnügen müssen, Ordnung im Lande zu schaffen, und dann im Verein mit dem kräftigsten der jemenischen Machthaber vorzugehen. Das war aber gegen das Interesse dreier Faktoren: 1. der türkischen Beamten, die mit 2. den einheimischen Bedrückern das Land aussaugen wollen, 3. der Machthaber in Stambul, die an jener Eroberungssucht leiden, „die nur Ländererwerb will und die gleich unersättlich ist wie Wollust und Geldgier, und

dadurch an, dass zunächst der in den türkischen Dienst übernommene ägyptische Kommandant Iskender belassen und erst 927/1521 durch einen Osmanli ersetzt wurde (S. 48). Die türkischen Paschas, die das Land eroberten und verwalteten, hatten hauptsächlich mit drei Parteien zu kämpfen: 1. den Nachkommen des schon genannten Imams Jaḥjā Šarafaddīn, 2. dem Gegenimam Ḥasan, Fürsten von Ahnūm, und 3. den Ismāʿīlīje, die einem Dāʿī unterstanden. In den Kämpfen der Türken mit diesen Gegnern, unter denen die Imame aus dem Hause Ṣarafaddīns die bedeutendsten waren, schwankte der Sieg: fähige und redliche Paschas wie Sinān (976/1568—977/1569) und Bahrām (977/1569—983/1575) hatten bedeutende äussere und innere Erfolge; kamen unverständige Nichtsnutze wie Murād Pascha (983/1575—988/1580), die durch ihren Übermut neue Empörung herbeiführten, so trat ein Rückgang ein. 953/1546 hatte Özdemir Pascha Ṣanʿā eingenommen und es blieb der Mittelpunkt bis zum Ende der türkischen Herrschaft. Deren Höhepunkt bezeichnet die Statthalterschaft des Albanesen Ḥasan Pascha, der 988/1550 ernannt wird und die Verwaltung ununterbrochen bis 1013/1604 führt[1]. Die Geschichte seiner Verwaltung zeigt, wieviel gerade in Jemen ein umsichtiger und ernster Mann auszurichten vermag, der sich das allgemeine Vertrauen erwirbt. Aus den Berichten der besten Kenner des heutigen Zustandes schliesse ich mit Sicherheit, dass es heute ebenso ist, wie es damals war: die Bewohner empfinden, dass sie nicht fähig sind, sich selbst zu

---

mit diesen Leidenschaften auf einer und derselben Grundanlage des Gemüts zu beruhen scheint" (Ranke *Osmanen* 55). Die neue Türkei hat zunächst die Verbrecher, türkische und arabische, unschädlich zu machen, die im Namen des Sultans das schwerste Unheil anrichten, sodann mit dem wohlmeinenden und fähigen Jaḥjā b. Ḥamīdaddīn zu einem Einverständnis zu gelangen (vgl. **205**).

[1]) Die vortreffliche Arbeit des Antonius Rutgers: *Historia Jemanae sub Hasano Pascha* (Leiden 1838) ist bekannt. Sie behandelt die Zeit von 988/1580—993/1585. Eine gute Charakteristik Ḥasan Paschas gibt Ḥāgī Rāšid 1, 186.

regieren, und sehnen sich nach einer starken Hand, sind auch geneigt, die der Türken anzunehmen, weil auch diese Muslime sind (selbst die Zaiditen stehen dem Sunnitentum nicht durchaus feindlich gegenüber), aber sie verlangen mit Recht eines: dass die, die ihre Herren sein wollen, sie als etwas anderes betrachten, denn als ein verächtliches Gesindel, das nur zur Ausbeutung da ist. Nur noch ein Mann von ähnlicher Tüchtigkeit wie Ḥasan vertritt die osmanische Regierung in Jemen: Sinān Pascha (1013/1604 — 1016/1607). Nach mehrfachem Wechsel kommt das Wālīamt an den Mann, der wohl mit Ḥāǧī Rāšid als die Ursache des Verlustes Jemens angesehen werden kann: Ḥaidar Pascha 1033/1624 bis 1038/1629; unrühmlich endet er, indem er das 1036 bis 1038 belagerte Ṣanʿā dem Imam Muʾaijad Ibn Qāsim übergibt (S. 239 f.). Nur kurze Zeit noch wird die türkische Herrschaft mühsam gehalten durch den aus Ägypten nach Jemen geschickten Qānṣūh Paschah (S. 246); 1045/1635 zieht er ab, kein Türke mehr bleibt im Lande (S. 250)[1]. Es beginnt nun die Herrschaft der Imame, zunächst aus der Familie des Qāsim, der unter Ḥasan Pascha aufkam: Muʾaijad b. Qāsim 1045/1635 bis 1054/1644 und Mutawakkil Ismāʿīl 1054/1644 bis 1087/1676. Dann folgt eine Zeit der Wirren, bei denen verschiedene Gruppen der Imamfamilie miteinander und mit Prätendenten aus anderen Kreisen kämpfen. Erst um 1250/1834 geht es mit der Imamherrschaft zu Ende, die sich in lauter kleine Imamdynastien aufgelöst hat 1249/1833 besetzten die Scherife Aḥmed und Ḥammūd von den Ḏulchairāt in Abū ʿArīš die meisten Punkte der Tihāma. Eine Veranlassung zum Einschreiten ergab sich für den mächtigen Herrscher Ägyptens, Mohammed Ali Pascha, als sein Statthalter in Mekka, Turkǧebilmez, einen Aufstand machte, mit dem Emir von ʿAsīr, ʿAlī Ibn Muǧṯir (?) einen Vertrag schloss, durch dessen Gebiet

---

[1]) Ḥāǧī Rāšid versucht S. 253—257 eine zusammenfassende kritische Darstellung der osmanischen Herrschaft in Jemen.

nach Jemen zog und es dort so wüst trieb, dass er schliesslich fliehen musste (S. 284 f.). Eine Nebenfolge war, dass der Emir von ʿAsīr, mit dem er in Streit geraten war, Mochā, das damals der bedeutendste Hafenplatz der Küste war, plünderte und den Handel des Ortes vollständig vernichtete[1]). Mohammed Ali schickte Truppen zu Lande und zur See, um Ordnung zu schaffen: Loḥaija und Ḥodaida werden besetzt; Ibrahim Pascha nimmt den ʿAsīrleuten die Tihāma, dem Stamme Ḏū Moḥammed Taʿizz ab und verwaltet das ganze Gebiet von 1251/1835 bis 1256/1840. Wie in Syrien, so ist es auch in Jemen nach dem grossen Umschwung in dem Schicksal Ägyptens mit der Herrschaft Mohammed Alis aus. Aber in der entfernten Provinz konnte der Sultan die Verwaltung nicht sogleich wieder in die Hand nehmen. Geplant war es sicher, und auch hier sollte grundsätzlich die osmanische Herrschaft wiederum an die ägyptische anknüpfen, wie zur Zeit der grossen Eroberung Selims, wenn auch freilich in anderem Zusammenhange. Man suchte wenigstens den Schein zu wahren: ein türkischer Kommissar, Ešref Bey, nimmt als Vertreter des Sultans von Jemen Besitz, übergibt aber die Provinz in die Hände des Scherifs Ḥusein Ibn ʿAlī von Abū ʿArīš, damit er sie gleichsam für Rechnung des osmanischen Reiches verwalte (S. 287 292. 294). Weit reichte sein Einfluss nicht, er hatte nur in der Tihāma etwas zu sagen. Aber da kümmerte er sich um seinen türkischen Herrn nicht, wenn dieser ihn auch als Vasall betrachten mochte. Ruhe war da unten nicht zu halten. Der Scherif wird von dem Imam angegriffen, der aber schliesslich nach Ṣanʿâ zurückfliehen muss. Ḥusain behauptet das Feld. Diese Lage war es wohl, die einem strebsamen Pascha den Gedanken eingab, der Regierung ein Einschreiten anzuraten und selbst dabei grossen Ruhm zu ernten. Qubrusli Tewfīq

[1]) Erst seitdem scheint Ḥodaida aufgekommen zu sein, dessen Wahl als Ausgangspunkt aller Operationen gegen das Innere höchst unglücklich ist; es ist seltsam, dass an eine Belebung von Mochā nicht gedacht wurde; vgl. das Ausf. **113** Bemerkte

Pascha, der Gehilfe des Šerifen Muḥammad Ibn ʿAun von Mekka ist[1]), empfiehlt der Pforte in einer Denkschrift die Wiedereroberung Jemens. Der Sultan Abdulmeğīd nimmt sofort den Gedanken auf, und der Šerif Ḥusain Ibn ʿAlī wird durch Hohen Erlass mit der Eroberung des Landes beauftragt, wozu ihm 3000 Mann zur Verfügung gestellt werden; die Truppen kommen 1265/1849 in Ḥodaida an (S. 296). Auch der Šerif und Tewfīq Pascha begeben sich dorthin. Der Šerif Ḥusain übergibt den Türken alles, indem er sich nur die Einkünfte eines kleinen Gebietes vorbehält. Der übermütige und unkluge Tewfīq kann es nicht erwarten und geht in die Falle: Muḥammad Jaḥjā, der Imam von Ṣanʿā, der bei dem Geschäft einen Vorteil für sich hofft und die türkische Macht überschätzt, redet ihm zu, Ṣanʿā anzugreifen; am 4. Ramadan 1265 (= 24. Juli 1849) kommt der Pascha mit seinem Häuflein in Ṣanʿā an; den nächsten Morgen werden alle Soldaten abgeschlachtet, die nicht in der Burg sind, und der Pascha muss froh sein, mit dem Rest losgelassen zu werden (S. 298 ff.). Der Imam Muḥammad Jaḥjā wird abgesetzt und an seiner Stelle ʿAlī Mahdī erwählt. Der Dāʿī Ḥasan Ismāʿīl, der Statthalter des Ǧebel Ḥarāz ist, verhält sich freundlich gegen die Türken. Von Ḥodaida aus unterwirft Tewfīq Pascha kleine Gebiete; er stirbt und mit ihm viele Soldaten infolge des schlechten Wassers (1266/1850; S. 302). Es werden nun eine Anzahl Gouverneure, teils mit dem Titel Wālī, teils mit dem Muteṣarrif, für das Jemen ernannt; sie richten sämtlich nicht viel aus. Der Besitzstand ist sehr wechselnd,

---

[1]) Emir von Mekka war damals Mohammed Ibn ʿAun (1243/1827—1267/1851 und 1272/1856—1274/1858), dem in Snouck Band I S. 160—169 gewidmet sind. Snouck erwähnt Tewfīq Pascha nicht. Zur Stellung des Grossšerifs bemerkt er (S. 164): „Der viel später erfolgten Wiedereroberung Jemens durch die Othmanen arbeitete Muhammed Ibn ʿAun dadurch vor, dass er Ḥudēdah, Mochā, Zebīd und Bēt el-faqīh einem dort emporgekommenen Scherif entriss und in Ṣanʿā, einen ihm ergebenen Abkömmling der dortigen Imame gewaltsam an die Stelle des regierenden setzte“. Dieser Bericht beleuchtet gut, wie es damals in Jemen zuging.

meist haben die Türken nur Teile der Tihāma und einige Punkte am Gebirgsabhange (S. 320 f.). Viel macht ihnen zu schaffen Muḥammad Ibn ʿĀʾiḍ, der Emir von ʿAsīr (er scheint Sunnit zu sein, denn er bekämpft auch die Zaiditen). Als Wilajet scheint Jemen von den Türken von 1265/1849 an geführt zu werden. Die Lauheit, mit welcher die türkischen Operationen in Jemen vorgenommen werden, weicht erst infolge der Neugestaltung, die schon S. 530 besprochen ist als herbeigeführt durch die Eröffnung des Suezkanals (S. 321). Nach der Darstellung bei Ḥāǧī Rāšid ist es der Wālī Ḥalebli ʿAlī Pascha, ernannt 1286/1869, der den gefährlichen Emir von ʿAsīr Muḥammad Ibn ʿĀʾiḍ am 3. Ramaḍān 1287 (= 27. Nov. 1870) geschlagen hatte, der der Pforte unterbreitet, dass die direkte Schiffsverbindung die Bedingungen biete, den Trotz des Emirs und der Stämme von ʿAsīr zu brechen und das ganze Land südlich Mekkas endgültig zu erobern. Auf diesen Bericht hin wird in Stambul sofort energisches Vorgehen beschlossen: eine Division wird gebildet unter dem Kommando des Feriq (Mehmed) Redīf Pascha, mit dem Brigadier (Ahmed) Muchtār Pascha als Generalstabschef[1]). Da die Nachricht kommt, dass Muḥammad Ibn ʿĀʾiḍ wieder einmal Ḥodaida belagert, geht Muchtār mit einem ersten Schube am 18 Ramaḍān 1287 (= 12. Dez. 1870) ab, zehn Tage später folgt Redīf mit der Hauptmasse; zu ihnen stösst alsbald in Qunfuda der Brigadier Ḥasan Pascha aus Ǧidda[2]). Qunfuda ward als Basis der Operationen

[1]) Es ist derselbe Offizier, der sich im russisch-türkischen Kriege auszeichnete und von 1884—1908 türkischer Kommissar in Kairo war, wo er dem Vernehmen nach von der neuen Regierung belassen wird.

[2]) Ḥāǧī Rāšid gibt von nun an die Daten nach dem türkischen Finanzjahr, die hier in die fränkische Zeit übersetzt sind; das türkische Finanzjahr ist das Sonnenjahr vom 1. März nach Julianischem Kalender; die Jahresziffer ist die, die das islamische Mondjahr hatte, als das Finanzjahr eingeführt wurde (etwa 1255); natürlich entstand sehr bald eine Differenz zwischen den Ziffern, da das eine Jahr Sonnenjahr, das andere Mondjahr ist. Der 1/14. März 1324 (1908) war = 10. Safar 1326.

gewählt, weil zuerst das Land ʿAsīr genommen werden sollte[1]. Das Ziel ist Sūghā[2], 54 Stunden südöstlich von Qunfunda und Hauptpunkt der Tihâma von ʿAsīr; die erste grosse Etappe auf dem Wege dorthin ist Muḥājil, das 34 Stunden von Qunfuda entfernt ist und Mittelpunkt des neuen Sanǧaqs ʿAsīr werden soll; da Qunfuda von Muḥājil zu weit entfernt ist, sucht man einen anderen Punkt der Küste für die Kommunikation und findet ihn in dem nur 22 Stunden von Muḥājil entfernten Ḥalī, wo man allerdings erst alles schaffen muss. Die Schwierigkeiten der Expedition beginnen in Muḥājil, von dem man am 14. März 1870 aufbricht (S. 17)[3]; durch eine List hat man den gefährlichen Emir von ʿAsīr über das Ziel getäuscht, und man gelangt über schwierige Pässe nach Bāḥa und dann auf dem Ǧebel Tahallul (?) nach Sūghā, das am 22. März 1870 erobert wird (S. 23). Das fünf Stunden östlich von Sūghā gelegene Abhā, das später an Stelle

[1]) Es ist fraglich, ob dieses Vorgeben zu billigen ist; ein mit einer geschulten Truppenmacht und unter normalen Verhältnissen arbeitender kräftiger Staat hätte zunächst das bereits ziemlich gut bekannte Land im Süden gründlich besetzt und dann ʿAsīr, wo die Türken nichts besassen als einen einzigen Punkt an der Küste. zwischen zwei Feuer genommen: von Jemen und von Ḥiǧāz her. Die Türken wählten ʿAsīr nur deshalb, weil sie sich vorspiegelten, mit diesem Lande sei leichter fertig zu werden als mit Jemen, wo durch ihre eigene Schuld schon vieles verfahren war. und die Bewohner bereits ganz richtig mit der Unfähigkeit. Faulheit und Bestechlichkeit einer grossen Anzahl ihrer türkischen Herren rechneten. Es ist bekannt, wie schwer sie sich auch da, wie gewöhnlich, getäuscht haben. ʿAsīr war immer ein noch ärgeres Schmerzenskind als Jemen. Heut haben sie dort so gut wie nichts zu sagen.

[2]) Eine türkische Karte von ʿAsīr und Jemen in 1 : 1250000. die in meinen Händen ist, schreibt Sūqā; sie ist aber ganz unzuverlässig und geht wohl zum grösseren Teil auf europäische Vorlagen zurück; die Namen sind oft arg entstellt und geben die fränkische Umschrift der arabischen Originale in einer arabischen Rückumschrift, die wahre Monstra hervorbringt: häufig sind Curiosa wie ميخائيل für محائل.

[3]) Von hier ab beziehen sich die Seitenzahlen auf Band 2.

von Muḥājil Sitz des Mutesarrifs wurde, wurde am 23. März 1870 genommen; man fand dort Kanonen. Nun blieb noch das wichtige Raida, die Hauptfestung des Emirs; als Stützpunkt an der Küste wird der kleine Hafen Šaqīq gewählt, der von Sūghā 24 Stunden, von Ḥalī 27 Stunden (mit Dampfer 11 Stunden) entfernt ist. Raida wird von Muchtār belagert und ergibt sich am 20. April 1870 (S. 27 ff.). Sehr bald mussten sich die Türken überzeugen, dass die Erhaltung des Erworbenen ausserordentlich schwer war; sie wurden überall mit grösstem Misstrauen und Hass angesehen und hatten mit jeder Art von Feindschaft zu kämpfen. Die schlauen Araber waren vor dem ersten Gewaltangriff zurückgewichen, und die Osmanlis glaubten schon, sie würden aus dem Lande eines ihrer Sanǧaqs machen können, in denen eine Anzahl von unwissenden und nur auf den persönlichen Vorteil und Genuss bedachten Beamten den „Untertanen" die „Segnungen der glückspendenden und herzerfreuenden Regierung Seiner Majestät" vermitteln. Wichtig ist die Darstellung der Verteilung der türkischen Militärmacht über das Land mit Angabe der Entfernung der Garnisonen von Sūghā (S. 50). Als Redīf Pascha in Sūghā schwer erkrankt, übergibt er am 1. Juni 1870 Muchtār den Oberbefehl und kehrt nach Stambul zurück (S. 52). Bald darnach wird Muchtār zum Wālī von Jemen und Kommandanten aller Streitkräfte ernannt (S. 62 oben, vgl. S. 55). Von den Einzelheiten interessiert die Unterwerfung der Bani Taim, bei welcher der Verfasser mitwirkt, und die er ausführlich berichtet (S. 58—60), und die Einrichtung der Zivilverwaltung (S. 61 f.). Die Araber erholen sich vom ersten Schreck und bedrängen die Türken in Muḥājil und Sūghā (S. 65). Das Unglück will, dass der erste Muteṣarrif, der für das Sanǧaq ʿAsīr ernannt wird, Muṣṭafā Pascha, ein vollkommener Feigling und Idiot ist, mit dem aber in gewohnter türkischer Langmut sehr viele Umstände gemacht werden (S. 72. 73. 77). Muchtār brennt darauf, das Er-

oberungswerk in Jemen gründlich durchzuführen, wie er es in ʿAsīr durchgeführt hatte; am 24. Dezember 1870 verlässt er Muḥājil und kommt am 8. Februar 1871 in Ǧabāna, drei Stunden nördlich von Ḥodaida, an (S. 80 f.). In Ḥodaida war mittlerweile eine starke Besatzung angekommen, und Ṭāhir Pascha herrschte dort als Muteṣarrif (S. 72). Es ist eine schwere Prüfung für die türkischen Truppen, die in Jemen ihre Lorberen holen wollen, dass die Cholera ausbricht, und dass die einzelnen Gruppen, durch Cordon voneinander getrennt, ihre Zeit in der Quarantäne abmachen müssen. Auch Muchtār fügt sich. Er wendet aber die Zeit mit seinem Stabe gut an: er stellt aus allen Materialien, deren er habhaft werden kann, eine Karte zusammen und entwirft einen vollständigen Operationsplan (S. 82 f.). Dessen Hauptpunkt ist, dass der Ǧabal Ḥarāz das Tor für Ṣanʿā und das übrige Land ist, und dass der Herrscher dieses Gebietes, der ismāʿīlische Dāʿī Emir Ḥasan Ibn Ismāʿīl vollständig unterworfen werden und alle seine festen Plätze besetzt werden müssen[1]). Die Vorbereitungen werden sorgfältig getroffen; zunächst wird das ca 45 km östlich von Ḥodaida gelegene Bāǧil verproviantiert (S. 83). Am 16. 3. 71 marschieren fünf Bataillone gen Ṣanʿā.

[1]) Es ist keine Frage, dass der Pascha und seine Offiziere mit dieser Erwägung recht hatten, wenn sie sich auf Ḥodaida als Operationsbasis stützten; aber das war, wie schon S. 469f. nachgewiesen, falsch; jede Eroberung des Landes, die nicht unnütz mit Schwierigkeiten rechnet, sondern die leichtesten und sichersten Wege wählt, muss von Mochā ausgehen; zum wenigsten hatten die Türken die Pflicht, sich sofort des wichtigen Taʿizz zu bemächtigen und von dort mit einer starken Kolonne auf die Hochebene vorzurücken, auf der Ṣanʿā liegt, schon deshalb, damit die Garnison von Ṣanʿā bei Versperrung des einen Weges die Verbindung auf dem zweiten hatte. Die ratio des türkischen Vorgehens ist klar: der Türke rechnet nie mit der Zukunft, sondern immer nur mit Augenblickserfolgen; er ist zu einer weiter ausschauenden Politik bezw. Strategie meist unfähig und begreift nicht, dass auch beim Kriegführen das Offenhalten verschiedener Möglichkeiten das einzige Mittel ist, Niederlagen zu vermeiden.

Es muss zunächst die den drei Stunden langen Engpass beherrschende Festung ʿAttāra, der Sitz des ismāʿīlischen Dāʿī, erobert werden; während der Belagerung werden Truppen zur Besetzung von Matwaḥ, Masār, Šibām, Kāhil, Manācha ausgesandt. ʿAttāra ergibt sich am 30. 3. 71 (S. 100). Nachdem man sich so den Rücken gedeckt, geht man energisch vor, und am 25. 4. 71 wird Ṣanʿā nach leichtem Kampfe genommen (S. 112). — In ʿAsīr hatten die Araber mittlerweile allerlei frechen Unfug getrieben; die elende Verwaltung imponierte ihnen nicht (S. 118 f.). — Die Bewohner von Ṣanʿā begrüssten die Türken als Befreier: zwei Jahre lang hatten sie sich nicht frei bewegen können. Der Imam in der Stadt hatte kein Ansehen; eine Anzahl kleiner Herren, zum Teil aus der Imamsippe, wie Muḥsin Šahārī in Ḥadda (1½ Stunde von Ṣanʿā), trieben von den Raubritternestern aus, die in der Umgegend der Stadt lagen, ein gefährliches Unwesen. Einer der schlimmsten war, neben dem genannten Muḥsin, ʿAbdallāh Dafʿī von den Arḥab, der in einer Burg nördlich der Stadt hauste. Die Türken hoben das Nest aus, und nun ergaben sich auch die anderen Burgen (S. 120 ff.). Auch Ḏumarmar, sieben Stunden NO von Ṣanʿā, wurde genommen (S. 125). Schwierigere Kämpfe waren mit den Stämmen Arḥab und Ḏū Moḥammed zu führen, die von Muḥsin Šahārī aufgehetzt waren (S. 125 ff.). Am 11. 5. 71 rückt ein Expeditionskorps aus und besetzt die festen Punkte; die Hauptunruhestifter wie Šēch Dūghaiš (?) und der Šēch der Ḥāriṯ werden unschädlich gemacht (S. 126). ʿArūs, 2½ Stunden von Masāğid, wird besetzt (S. 130). Die Verbindung mit Stambul wird über ʿAden geführt, wo ein Perser, der britische Untertan Ḥasan ʿAlī Bey, die türkische Post, die einmal wöchentlich von Ṣanʿā expediert wird, in Empfang nimmt und weiterbefördert; er besorgt auch die Telegramme; es ist ein grosser Erfolg, dass die Nachricht hin und her nur 29 Tage braucht. — Die Zivilverwaltung wird allmählich eingerichtet (S. 132).

— Einen breiten Raum nimmt die Eroberung von Kaukabān ein (S. 132—138. 143. 172—177. 184—195); dieser feste Platz, der ein weites Gebiet beherrscht, auf dem nicht mit einem Rücken zusammenhängenden, sondern allein aus der Ebene aufragenden Ǧabal Kaukabān, kann nicht ohne Gefahr in den Händen des Gebieters jener Gegend, des Aḥmed Ibn Moḥammed Ibn Šarafaddīn von der Imamdynastie, gelassen werden. Auf dem Felsen hausen innerhalb einer starken Mauer 8—900 Muslimfamilien und einige Judenfamilien. Am 29. 5. 1871 geht ein starkes Korps zur Besetzung ab. Ein arabischer Verräter, der Šēch der Hamdān, Ṣāliḥ, der den Türken freundlich ist, hilft ihnen, die ein Scheinmanöver anwenden, und es gelingt, durch den Pass Bēt ʿIzz, der den einzigen Zugang bildet, auf die Höhe zu gelangen. Der Imam ergibt sich, aber es gelingt ihm und seinem Bruder, die Türken, die nicht genügend aufpassen, zu betrügen, und in die durch einen tiefen Graben getrennte Hauptburg zu entschlüpfen. Es wirkt komisch, wie die Türken, die mit allem Belagerungsmaterial versehen sind, mit diesen armseligen Arabern, die sich wehren wie die Löwen, nicht fertig werden; sie verfallen auf törichte Pläne, wie die Ausfüllung des Grabens durch Strohsäcke, der ohnehin verfehlt ist, und bei dessen Ausführung sich einige Leute als unzuverlässig und feig erweisen; der Bau der Brücke, zu dem sie sich endlich entschliessen, erweist sich immer von neuem als unrichtig angelegt. Schliesslich vermittelt ein Araber, und am 15. 11. 71 wird ein Vertrag geschlossen; bis die Genehmigung Muchtārs kommt, wird von den Türken weiter gearbeitet, und sie prahlen damit, am 24. 11. 71 ihren Einzug als Sieger zu halten. — In der Zwischenzeit haben sowohl in der Umgegend von Kaukabān als in anderen Gebieten Kämpfe stattgefunden, bei denen die Türken das Land fest in ihre Hand bringen (S. 165—168). Besondere Sorgfalt wird einer zweiten Verbindung Ṣanʿās mit Ḥodaida gewidmet, die den

schwierigen Pass im Ǧebel Ḥarāz vermeidet, der Strasse durch das Wādī Ṣunfūr, die länger ist, aber den Transport von Kanonen gestattet, der auf jener nicht möglich ist. Wichtigere Episoden in dem nun rüstig fortschreitenden Eroberungswerk bilden die Unterwerfung des Ǧebel Rīma und die Besetzung von Ta'izz (28. 9. 71) und Umgegend (S. 178 ff.). — Muchtār Pascha wird durch Erlass vom 18. Rebīʿ I 1290 (= 16. 5. 73) zum Minister der öffentlichen Arbeiten und Aḥmed Aijūb Pascha unter dem 25. Rebīʿ I 1290 (= 23. 5. 73) zum Wālī von Jemen und Muschīr des 7. Korps ernannt; er trifft am 20. 6. 73 ein; der Verfasser geht mit seinem Bataillon am 25. 6. 73 von Ḥodaida ab.

Trotz ihrer Mängel verdient Aḥmed Rāšids Arbeit genauere Wiedergabe, namentlich wegen der geographischen Einzelheiten (siehe auch S. 251 f. die Aufstellung über die Zahl der Soldaten, die im ganzen Feldzuge verwandt wurden, über ihre Verluste, auch durch Krankheit u. s. w., auch sonst finden sich mehrfach gute Zusammenstellungen). Man hat durchaus den Eindruck, dass der Verfasser ein tüchtiger Offizier und ein redlich meinender, nicht ungeschickter Mensch ist. Dass er eine grosse Anzahl von Missbräuchen der türkischen Verwaltung und von Versehen bei dieser Unternehmung offen bespricht, ist anzuerkennen, es wirkt nur verblüffend, wie er bei alledem von der Vorzüglichkeit der osmanischen Regierung spricht. S. 250 wird die Militärverwaltung so eifrig in Schutz genommen, dass man die Absicht merkt, sie von üblen Vorfällen rein zu waschen; es wird aufs heftigste behauptet, die Truppen, fast nur Reserven aus Kleinasien, hätten es während des ganzen Feldzuges sehr gut gehabt; wenn Klagen laut geworden seien, so sei das die reine Undankbarkeit; in einem Atem heisst es dann weiter: „Wo auch immer eine Unordnung oder Niedrigkeit vorgekommen ist, da mögen sie in einer beschränkten Zeit aus der Notlage des Krieges oder aus der Unauf-

merksamkeit der Generäle und Offiziere hervorgegangen sein; aber sie können keineswegs irgend einem Mangel in den Speichern unter der Verwaltung der Intendantur zugeschrieben werden". Das ist deutlich genug. Naiv und nicht männlich selbstbewusst ist die Behauptung, dass das Gelingen des Feldzuges einzig und allein der Tüchtigkeit Muchtār Paschas zu verdanken sei. Dass der Offizier ein frommer Mann und eifriger Muslim ist, versteht sich von selbst: es gehen bei ihm die Überzeugung, dass der Islam überall gestärkt werden müsse, und die andere, dass die Osmanlis berufen seien, diese Stärkung herbeizuführen, zusammen. Der Gipfel dieser Vorstellungen ist die Prätention, dass der Türke der Arzt der islamischen Seele sei (S. 254 oben). Nun noch eine unter den gegenwärtigen Verhältnissen besonders bemerkenswerte Äusserung. S. 258 f. heisst es: „Solange der Schwerpunkt des islamischen Chalifats in Arabien ist, gehen auch die grössten Opfer, die das osmanische Reich für dauernden Besitz und Kultivierung Arabiens bringt, nicht verloren; ja, womöglich müsste vor allen anderen Orten von Damaskus aus eine Bahn nach dem Hiǧāz gebaut und bis Mekka und Ǧidda geführt werden, zumal solchem Bau sich keine Schwierigkeiten, wie hohe Gebirge und gewaltige Ströme entgegenstellen, die schwierige Arbeiten nötig machen; die gegenwärtig wichtigste Verkehrslinie Arabiens ist diese, zugleich auch die beste Gewähr und Sicherung des arabischen Besitzes". Das liest sich wie eine Prophezeiung am 1. September 1908, wo die Strecke Damaskus—Medina in Betrieb gesetzt und die Weiterführung bis Mekka gesichert ist.

167. War Ṣadaqa b. Mazjad wurzelfest in Ḥille [*alḥilla*], nur ± 60 km nördlich den Ruinen von Ḥīra, so war sein Sohn Dubais vielmehr ein irrender Ritter, der bald hier bald dort das Glück suchte. Beide träumten den Traum der Vernichtung des verhassten Türkreiches der Seldschuken und der Aufrichtung eines arabischen Staates. Beide unterlagen der Über-

macht der Rasse, die fast ganz Vorderasien beherrschte. Südbabylonien hat keinen Platz für selbständige Gemeinwesen beduinischen Charakters. Das erfuhren die Lachmiden, das erfuhren die Mazjadiden, und alle ähnlichen Versuche werden ebenso verlaufen. Heute ist die Entstehung eines Beduinenstaates von einiger Bedeutung dort undenkbar. Das Arabertum wird zu einem Faktor der Weltpolitik nur werden, wenn es die beduinischen Elemente entweder bis in die letzten Schlupfwinkel verfolgend vernichtet oder sie umbildend in sich aufnimmt. Dazu sind nur seine fortgeschrittensten Vertreter fähig, die Bewohner Syriens und Ägyptens.

168. Die Machthaber des Fatimidenreiches dürfen als Araber angesehen werden. Nicht so sicher steht es um die Aijubiden, die für den Erforscher der ethnischen und psychischen Wandlungen eines der interessantesten Probleme sind. Der Begründer ihrer Macht, Ṣalāḥaddīn Jūsuf, ist Sohn des Aijūb b. Šādī. Sein Grossvater wird meist als im armenischen Dwin wohnender Kurde angesehen. Nağīb ʿĀṣym meint in seinem *türk tārīchi*, dass Šādī ein Türkenname sei[1]) und will die Sippe Aijūb mit ihren bedeutenden Herrscher-Persönlichkeiten, wie sie im Islam nicht gerade dick gesät sind, dem Türkentume zuwenden. Aber Ṣalāḥaddīn hatte eine arabische Mutter und war vollkommen arabisch erzogen. So darf wenigstens dieser Zweig der Aijubiden als arabisch gerechnet werden. — Die Aijubiden als die Begründer einer sunnitischen Renaissance zu schildern ist hier nicht der Ort. Doch sei hier hingewiesen auf die Hervorhebung dieser ihrer Stellung durch Max van Berchem, der namentlich ihrem Einfluss auf die Entwicklung der Kunst in Vorderasien und Ägypten nachgegangen ist.

169. Die Rohheit, mit welcher der Osmanli den von ihm verachteten Araber behandelt, übersteigt alle

---

[1]) S. 446. Sein Hauptargument ist, dass in den Orchon-Inschriften *šad* = Fürst ist (siehe das Glossar in Radloff, *Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei* S. 136).

Grenzen. Das *sikdir arab fellah* „coitum pati, arabischer Bauer!“ wird heute vielleicht nicht mehr so oft laut ausgesprochen, aber die Gesinnung ist die gleiche. Auch hier wird der neue Geist eine Wandlung bringen, mag der Türke wollen oder nicht[1]).

170. Unter den syrischen Familien, die sich an Frankreich anschlossen, stehen voran die Chāzin[2]). Noch jetzt bewahren sie sorgfältig Urkunden aus der Zeit, wo sie im französischen Konsulatsdienste waren[3]).

---

[1]) Siehe *Islamischer Orient* I, 7 n. 2. Diese Rohheit ist um so bemerkenswerter, als der Araber, selbst der ungebildete und niedrige, schon als solcher bei den meisten Völkern Asiens in hohem Ansehen steht (reiche Inder halten sich Renommier-Araber; in Chinesisch Turkestan können Araber auf die beste Aufnahme rechnen, vgl. mein *Chinesisch Turkestan* S. 37 und Anm. 85). Bei den Osmanlis überwiegt aber der nationale Dünkel den Respekt vor dem „Araber“. Auch haben die Osmanlis nicht gerade Ursache zum Respekt: sie kennen die Gier, die Käuflichkeit, den Neid, die Verräterei, die Kleinlichkeit der meisten Individuen dieser Nation zu gut. Haben auch die Türken ihre Fehler und sind sie neben den Arabern geistig inferior, so entbehren sie nicht eines grossen Zuges, der jenen abgeht. Die Araber sind intelligent, aber klein und kleinlich.

[2]) Die Geschichte der Schēch-Familie Alchāzin siehe in Šidjāq (Ṭannūs), *achbār al'a'jān fī ǧabal lubnān* 71—92. Die Chāzin sind dem Klerus ergebene Maroniten und haben selbst eine Anzahl hoher geistlicher Würdenträger gestellt (Ḍarghām Alchāzin Patriarch unter dem Namen Joseph um 1700). In den Parteikämpfen des Libanon vertraten sie das Qaisitentum. Ihre Übergriffe als die herrschende Adelsfamilie in Kesrawān gab hauptsächlich zu dem Aufstande der Bauern 1859 Anlass, der den Sippenübermut brach. Ich hatte den Eindruck, dass die Chāzin weniger befähigt sind als andere Sippen, z. B. die Šihāb, sich in die neuen Verhältnisse zu finden und sich einem ehrlichen Erwerbe zuzuwenden.

[3]) Der erste Chāzin im französischen Dienst scheint Abū Nāṣīf zu sein. Er wurde von dem französischen Konsul in Aleppo, François Vicat(?), zum Vicekonsul in Beirut ernannt mit Patent vom 28. Juni 1655 (s. Adduwaihī, *tārīch aṭṭā'ifa almārūnīja*, ed. Rašīd Aššartūnī, Beirut 1890, 229 n. 2) und erhielt ein persönliches Schreiben Ludwigs XIV d. d. 1. Mai 1657 auf Pergament (in arabischer Übersetzung mitgeteilt a. a. O. 230 f; wurde mir bei einem Besuch in Ghusṭā gezeigt). Über seine Erhebung in

Sie führten auch ein Wappen, das sie an ihrem Hause in Ghusṭā bewundern lassen. Im innersten Herzen rechnen sie damit, dass es einmal wieder in Frankreich einen Rex christianissimus gibt, und dass dann ihre Glanztage wiederkehren.

171. 172. 177. 179[1]). Der Mission verdankt

---

den französischen Adelsstand durch Patent vom März 1659 s. a. a. O 233 f. 1697 erbat der mächtige Šēch Ḥuṣn b. Faijāḍ, eine Hauptstütze der Qaisitenpartei, das Konsulat in Beirut und erhielt es durch Erlass vom 11. Juni 1697 (Übersetzung S 255 f.). Dass auch sein Sohn Naufal französischer Konsul in Beirut war, berichtet Šidjāq a. a. O. 88. Derselbe Konsul Naufal war Sekretär des maronitischen Konzils in Dēr Alluwaiza 1736 (a. a. O. 89). All dieses in Ergänzung und Berichtigung von von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf* 1,17.

[1]) Meine Stellung zur Mission geht aus *Chinesisch Turkestan* S. 54 ff. hervor. Seitdem ist neues Material erwachsen. Amerika ging wieder einmal voran: siehe *Adress delivered by Mr. Samuel B. Capen of Boston before the Annual Conference of the Foreign Missions Boards in the United States and Canada*, Philadelphia, January 9, 1907 (ausführliche Mitteilungen daraus in Carl Meinhof, *Die Pflicht der Laien zur Mitarbeit an der Mission.* Berlin N.O. 43. o. J. [1907]). Es kommt in dieser Bewegung aufs Deutlichste die kapitalistische Tendenz der neuesten Missionsbewegung zum Ausdruck. Es sollen bedeutende Mittel beschafft werden, um 1. das Missionswerk weiter auszudehnen, 2. den zum nicht geringen Teil akademisch gebildeten Missionaren „behaglichere Lebensformen“ zu schaffen. Das Geld muss von denen kommen, die es haben, den wohlhabenden Geschäftsleuten. Diese sollen zu Gaben gewonnen werden durch die Erwägung, dass die Bemühungen der evangelischen Mission um die Hebung der Eingeborenen ein vortreffliches Geschäft ist, weil dadurch die Kaufkraft dieser Länder gesteigert wird, die von dem Wohlstand und der Intelligenz der Bewohner abhängt. Die Amerikaner haben den Rekord: auf Anregung Herrn Capens reist eine Kommission von Männern, die in der Geschäftswelt wohl bekannt sind, zur kritischen Prüfung der Missionen und damit die Kaufleute des Ostens, die bis dato den Handel Amerikas kennen gelernt haben „durch Leute, die zu oft gänzlich unwürdig sind und Schande und Klagen über unsere christliche Zivilisation bringen“, die christlichen Männer von Amerika von der besten Seite kennen lernen (*Pflicht der Laien* S. 14). Das ist wenigstens offen, man möchte sagen, cynisch offen, eine Dornenkrone für den Christus, an den

Syrien die besondere Stellung, die es heute einnimmt. Die rechte Wirksamkeit setzt freilich erst ein, als die Männer aus Amerika kamen (siehe **174**). Bis dahin hatte die Mission hauptsächlich den politischen Zwecken Frankreichs gedient. Nun war die Absicht, die wahre

---

diese Leute angeblich glauben. Es hat sich freilich kaum jemand, der sehen wollte, darüber getäuscht, dass die meisten Missionsbemühungen von einer tiefen innern Unwahrheit sind, aber sie ist kaum je so krass hervorgetreten, wie in dieser Yankeemache. Eine andere Frage ist, ob das Missions-Geschäft der Sache der Kultur, die mit dem Christentum der Mission nicht das Geringste zu tun hat, nützlich werden kann. Sie ist unbedingt zu bejahen, denn dieses Geschäft trägt zahlreiche fruchtbare Keime zu abgeschlossen lebenden Völkern, fördert das Werk der Kultur, sofern man diese ansieht als die Pflege der Verbindung der verschiedenen Menschheitgruppen miteinander und die höchste Ausbildung der Eigentümlichkeit einer jeden durch die Berührung mit den anderen. Das ist der Unterschied der sogenannten christlichen Mission von der islamischen, denn diese bringt neben dem Dogma die Lehre von der Abschliessung bezw. der Vernichtung aller Gruppen, die sich nicht der einen fügen wollen, die christlichen Missionen bringen neben dem Dogma, gewollt oder ungewollt, tatsächlich die reichsten Verbindungsreihen für das wirtschaftliche und geistige Leben. Ein Unterschied zwischen der katholischen und evangelischen Mission besteht hierin nicht, beider Dogma ist gleich absurd, und beider Diener sind moralisch von gleichem Wert, d. h. zum Teil ehrliche Männer, die aus Überzeugung arbeiten, zum Teil Geschäftsleute, die dem Profit nachjagen. — Treffend sind die Worte, mit denen Th. Achelis die Propaganda des Glaubens über die ursprünglich engen nationalen Grenzen hinaus kennzeichnet, in deren Rahmen auch die Kriege im Namen Jahwes, die der Sasaniden im Zeichen Ahura Mazdas, die grossen Eroberungszüge Mohammeds, die riesenhafte Ausdehnung des Buddhismus, endlich die christliche Missionstätigkeit gehören (*Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft*. Göschen 1908, S. 115): „Überall handelt es sich zugleich um einen Machtzuwachs für den beherrschenden Einfluss der betreffenden Kirche, leider tritt diesem Ziel gegenüber die sittlich-religiöse Befruchtung fremder Völkerschaften sehr häufig zurück. Denn ihr eigentlicher Kampf besteht darin: die armen Menschenkinder in ihrem Suchen nach Licht zum Bewusstsein ihrer wahren Bestimmung zu bringen, Trauernde zu trösten, Verlorene zu suchen, Gefallene wiederaufzurichten, Hoffärtige zu beschämen und durch das Vorbild ihrer Diener die Augen und die Herzen aufwärts zu richten . . . .

Lehre zu bringen, ohne äussere Rücksichten. Dem neuen Zuge musste die etwas eingerostete katholische Mission folgen, wollte sie sich nicht alles entreissen lassen. Die französische Regierung verfuhr nach dem Grundsatze: *l'anticléricalisme n'est pas un article d'exportation.* Sie ist bis heute dem Grundsatz treu geblieben, alle Kräfte, die ihr nützen können, zu unterstützen, indem sie sich vorbehält, ihnen genau auf die Finger zu sehen. Daneben gewährt sie ihre Gunst in gleicher Weise den im Orient tätigen Laien, die antiklarikal sind (vgl. die kennzeichnenden Verhandlungen im französischen Senat am 12. u. 13. März 1908, über welche ein vorzüglicher Bericht vorliegt in *Bull. Comité de l'Asie Française* 1908, 109 f.). Die Bezüge der Jesuiten aus der französischen Staatskasse waren stets sehr beträchtlich. Über ihre Leistungen für das Land ist kein Wort zu verlieren. In unermüdlicher stetiger Arbeit streuten sie in den Geist der ihnen anvertrauten Jugend eine Fülle von Einzelkenntnissen und schufen eine Menge nützlicher Hilfsmittel. Wurde neben diesen Fruchtkeimen auch das Unkraut des blinden Gehorsams gegen die Kirche d. h. eine selbstsüchtige Priesterschaft und des Hasses gegen alle Andersgläubigen gesät, so überwiegt doch der Nutzen, und ich selbst kenne eine Anzahl Männer, die in ihrer Schule die Mittel gelernt haben, sich in den Geist der grossen Denker einzuleben. Mit der Heranbildung von Ärzten haben sie sich ein dauerndes Verdienst erworben. Endlich sei die Faculté Orientale ihrer Université de St. Joseph erwähnt, in deren *Mélanges* wissenschaftlich wertvolle Arbeiten erscheinen.

172. Siehe bei **171.**

Niemals vergesse die Kirche, dass sie eine rein geistige Institution sein muss, welche ihr erhabenes Ziel nur mit geistigen Mitteln erreichen soll. Niemals versuche sie im Haschen nach einer vorübergehenden Popularität und zur Handhabung ihrer äussern Herrschaft Regenten und Staatsmännern, Nationalökonomen und Praktikern die Arbeit aus den Händen zu nehmen, welche sie allein gut verrichten können."

173. Bei Beurteilung der Landesgeistlichkeit ist zu beachten, dass in absolut regierten Staaten die Kirche das Werkzeug des Absolutismus ist und dass gerade die nicht zahlreichen fähigen, arbeitstüchtigen und ehrlichen Elemente der Geistlichkeit nicht aufkommen können. In der orthodoxen Kirche herrschte zudem bis vor kurzem das Übel des Griechentums als Besitzer der höheren Posten (vgl. Ausf. **185**). Bei den Maroniten, die im Libanon seit 1861 einigermassen gesichert sind, hätte man wohl eine regere Tätigkeit erwarten können, aber hier hinderte die Gewohnheit des Schlendrians und die Durchsetzung des Klerus mit den Interessen der herrschenden Sippen. Am besten bewährte sich die Organisation der griechisch-uinierten Kirche. Eine Anzahl intelligenter Würdenträger haben hier für das Schulwesen verhältnismässig viel getan.

174. 175. 176. 178. Die Geschichte der amerikanischen Mission in Syrien von 1857—1870 ist aktenmässig dargestellt in Anderson (Rufus), *History of the Mission of the American Board of Commissioners for foreign Missions to the Oriental Churches* Bd. 2 (Boston 1874), 324—399. Für die Einzelheiten des Entwicklungsganges ist the *Missionary Herald* nachzusehen, in dem die älteren Missionare ihre Erfahrungen, namentlich auch die Reisen im Lande niederlegten[1]). Die Erfolge der amerikanischen Mission können als gut bezeichnet werden[2]). Wer im Innern Syriens gereist ist und die Gast-

---

[1]) Über die neueste Entwicklung, d. h. das Eintreten der Regierung der Vereinigten Staaten für die Mission, das eine Wendung in ihrer Geschichte bedeutet, gibt eine gut orientierende Übersicht Ludwig Bernhard, *Amerika im Orient* in Preuss. Jahrbb. 119,2 (Febr. 1905), 202—219.

[2]) Auch für die Amerikaner. Die Mission ist für sie ein glänzendes Geschäft. Die Sache wurde mit einem weitschauenden, wahrhaft grossartigen Zuge betrieben. Die Anstalten haben gute Mittel und die Missionare, die zum grössern Teil tüchtig arbeiten, haben ein reichliches Auskommen. Das aufgewandte Kapital hat sich nicht sofort verzinst, aber schon jetzt sind die Vermögensvorteile, die den Vereinigten Staaten durch die wirtschaftliche

freundschaft eines der einheimischen Zöglinge der Mission (Lehrer, Geistliche) genossen hat, wird sich mit Freude der Sauberkeit und der inneren Kultur erinnern, die er in solchen Häusern fand, dabei ohne jenes Protzen mit Frankerei, jenes *tafarnuǧ*, das sich so häufig bei den Affilierten der französisch-katholischen Richtung findet. Das Objekt der Mission waren in Syrien ausschliesslich die einheimischen Christen. Wenn im Laufe der Jahre vereinzelt Muslime zum Protestantismus übergingen, so waren da immer besondere Umstände im Spiele. Die „Missionspolitik“ (*missionary policy*, bewusst betrieben) ging auch dahin, nicht direkt unter den Muslimen zu wirken: „*The churches we gather are ,our epistle', ,known and read' by the Mohametans* (a. a. O. 484). Die Sache ist auch zu gefährlich; nach der allgemein rezipierten Lehre, die sich übrigens aus dem Koran nicht sicher begründen lässt, ist der Abtrünnige des Todes schuldig. Da liess man besser die Hand davon. In den siebziger Jahren trat ein islamischer Kutscher zum Protestantismus über, und die fremden Vertretungen hatten alle Mühe, den Mann zu retten. Ausführlichen Bericht über die Herüberziehung des Kāmil ʿAbdulmasīḥ Alʾājatānī, Sohnes des Kadis in Beirut, durch Henry Harris Jessup, erstattete dieser selbst und S. M. Zwemer legte ihn deutsch vor in *Das Reich Christi* 1906 S. 357 bis 423[1]). Dieser Fall fordert die Kritik heraus. War wirklich dieser Unglückliche durch die Eitelkeit, in die Gemeinschaft der Franken aufgenommen zu werden, zu einem offenen Bruche mit seinem Vater geneigt und zu einer Verletzung des durch die Mission nicht aufgehobenen vierten Gebotes[2]), so mussten die Missionare ihm davon

Betätigung der Missionare, durch die Durchtränkung der Orientalen mit Yankeegeist, durch die Förderung der syrisch-amerikanischen Geschäftsbeziehungen erwachsen sind, gar nicht abzuschätzen.

[1]) Im Anschluss an diesen Bericht macht Zwemer Mitteilungen über die 1889 organisierte Mission im östlichen Arabien drei Stationen und zwei Aussenstationen).

[2]) Das Gebot findet sich auch im Koran an einer Stelle (6,152), die offenbar Teile des Dekalogs wiedergibt.

abraten. Es gab für den innerlich Abgefallenen wahrlich andere Mittel, den „Verlorenen“ zu helfen, als dem Vater das Herz zu brechen [1]). Es ist schwer zu bestimmen, wo der energische Kampf gegen ein als schlecht erkanntes Wesen der Volksgenossen beginnen soll und wie er zu führen ist [2]). Ist uns das Hineinfahren in die islamische Gemeinschaft unsympathisch, weil dort prinzipell die Momente eines krassen Aberglaubens geringer sind als in den Dogmen der amerikanischen Protestanten, und weil für die „Bekehrten“ mancherlei Gefahren entstehen, wie der durch den Islam stark beschränkte Alkoholismus, so haben wir Verständnis für die Bekehrungsversuche an den in der Knechtschaft einer zum grössern Teil unwissenden und unsittlichen Priesterschaft lebenden Orthodoxen und Maroniten. Es ist kennzeichnend, dass die Mission in diesen Kreisen die grösste Feindschaft erfuhr, dass sie anfänglich unter ihnen mit wirklicher Gefahr arbeitete. Die Tapferkeit, mit welcher die Anhänger der neuen Lehre ausharrten, verdient die höchste Bewunderung, sie gemahnt an die Christen der ersten Jahrhunderte [3]). Als die ersten Schwierigkeiten

[1]) Ergreifend ist der Brief des alten Kadis an seinen Sohn, in dem er ihn an seine Pflicht als Muslim erinnert a. a. O. S. 386 ff. Der letzte erbitterte Brief des Vaters ist nicht mitgeteilt, nur angedeutet (S. 402). — Das Protestant College lehnt das Proselytenmachen grundsätzlich ab, s. Bernhard a. a. O. S. 208.

[2]) Keine Schuld trifft die amerikanische Mission im Falle des Nusairiers Sulaimān Al'adanī, der ersichtlich an einer krankhaften Neigung litt, überall dabei zu sein: er wurde Muslim, orthodox, römisch-katholisch, jüdisch und auch protestantisch; die Mission druckte ihm sein Büchlein *albākūra assulaimanīja fiddijāna annuṣairīja*, das zum erstenmal Genaueres über die nusairische Religion brachte (gewürdigt von Dussaud in *La Religion des Noṣairîs* [Paris 1900]), und für das er von den Nusairiern getötet wurde, weil sie es als unerlaubten Verrat ihrer Geheimlehre betrachteten.

[3]) Hervorstechend ist die Figur des As'ad Aššidjāq: er wurde, sagt man, vom maronitischen Patriarchen in eine Zelle gesetzt mit einem Strick um den Hals, der von draussen stehenden, sich ablösenden Mönchen Tag und Nacht gezerrt wurde, bis der Unglückliche unter unsäglichen Qualen den Geist aufgab. Ein rührendes Gedenkblatt auf ihn findet sich in dem seltsamen Buche

überwunden waren, ging die Arbeit gut voran. Es bildeten sich überall Gemeinden, die wieder in ihrem Kreise wirkten. Ich halte es für ein wichtiges Förderungsmittel, dass die Amerikaner von Anfang an das Prinzip befolgten: die einheimischen Gemeinden sollen selbständig sein. Das war zugleich ein Prüfstein für ihren inneren Wert, denn diese Selbständigkeit war mit schweren Opfern für die Gemeindemitglieder verbunden (Erhaltung von Geistlichen und Lehrer). Die Zahl der gegenwärtig in Syrien bestehenden protestantischen Gemeinden ist beträchtlich.

177. Siehe bei **171.**

178. Siehe bei **174.**

179. Siehe bei **171.**

180. Die arabische Übersetzungsliteratur ist nicht unbedeutend. Neben den französischen Klassikern werden auch weniger erfreuliche Erzeugnisse der Gallier vermittelt, als reine Geschäftsmache[1]). Von Virgils Äneis besitze ich Buch 1 in einer schülerhaften Wiedergabe. Ein Meisterstück ist die Übersetzung der Ilias durch Sulaimān Albustānī[2]). Es ist nicht der geringste Zweifel,

---

seines zum Islam übergetretenen Bruders Fāris Aššidjāq: *assāq ʿalassāq fīmā huwalfārijāq.* Auch eine besondere kleine Gedenkschrift ist ihm gewidmet.

[1]) Ganz anders ist der Charakter dieser flachen Sorte Literatur als der der Pestblüten, die unter dem *ancien régime* der Türkei emporschossen. Lehrreiche Proben davon gab Mohammed Aischin in seinem „Die Freiheitsbewegung in der Türkei", aus dem das „Berliner Tageblatt" im Beiblatt *(Zeitgeist)* zum 14. 9. 08 einen Abschnitt unter „Die Lektüre des Türken" mitteilte.

[2]) *iljādat hūmīrūs muʿarraba naẓman ..... biqalam sulaimān albustānī,* auch franz. *L'Iliade d'Homère traduite en vers arabes avec une introduction historique et littéraire sur l'auteur et son oeuvre en regard de la littérature arabe et des usages de l'orient. Le texte est accompagné de notes et suivi d'un vocabulaire par Sulaiman al-Bustâny,* Kairo, Hilāl, 1904, 1260 SS. gr. 8°. Das ist eine Leistung ersten Ranges, die die höchste Anerkennung verdient, die Frucht eines siebzehnjährigen fast ununterbrochenen Ringens. Der Bericht von der Geschichte der Arbeit[2a]) zeigt eine Energie und Leistungs-

---

[2a]) S. 68 ff. Der erste Lehrer Bustānīs im Griechischen war

dass unter den Syrern, namentlich den christlichen, es nicht an Männern fehlt, die neben einer vollkommenen Beherrschung der eigenen Sprache die genügende Kenntnis fremder Sprachen und die nötige Ausdauer und Sorgfalt besitzen, um die Hauptwerke der Weltliteratur ihren Sprachgenossen zu erschliessen. Mit den neuen Verhältnissen wird sich das geistige Niveau der Menge in Syrien weiter heben, und damit wird die finanzielle Basis für umfassende Übersetzungsliteratur geschaffen. Ich empfehle dringend, 1. alles, was bisher von arabischen Übersetzungen erschienen ist, zu sammeln und zu registrieren[1]), 2. die weiteren Erscheinungen dieses Gebietes zu verfolgen.

181. 182. Das bis zum Jahre 1898 bekannte Material des arabischen Zeitungswesens behandelte mein *Die Zeitungen und Zeitschriften in arabischer Sprache* in Spécimen d'une Encyclopédie Musulmane, Leiden 1899. Die arabische Presse Ägyptens, in welcher viele Syrer tätig sind, stellte ich dar in *The Arabic Press of Egypt*, London 1899. Hauptsächlich auf diesem

---

fähigkeit, die den Übersetzer den grossen Muslimen an die Seite stellen, die auf Reisen, unter Entbehrungen und Mühsalen aller Art, ihre umfassenden Werke zusammenbrachten (Jāqūt u. aa.). Durchaus zu billigen ist, dass Bustānī die Metra der altarabischen Poesie verwendet, gelegentlich auch das taušīḥ (so die siebenzeiligen Strophen Il. 24, 468 bis Schluss, S. 1127 ff.). — Sulaimān ist ein Neffe des Buṭrus Albustānī.

[1]) Meine eigenen Sammlungen hierüber sind beschränkt. Ich erwähne nur, dass mir als tüchtiger Übersetzer aus dem Englischen um 1880 bekannt war Selīm Bustānī, Sohn des bekannten Buṭrus (s. Brock 2, 495); er machte sich auch an Shakespeare (Othello). Nicht zu der hier behandelten Literatur gehören die freien Bearbeitungen Molièrescher Kommödien durch Mohammed b. ʿOṯmān Ǧalāl Alwanāʾī in ägyptischer Umgangssprache; Moh. ʿOṯmān Ǧ. übersetzte auch Racinesche Tragödien in die ʿArabīja (s. Brock 2, 476 f.).

---

ein Jesuitenpater in Kairo, dann half er sich selbst weiter; Förderung fand er an den Herren Stawrides in Konstantinopel und Karolides in Chalki.

Material beruht der Abschnitt über die Presse in Huart (Clément), *Littérature Arabe*, Paris, Colin, 1902, 428 ff. Über den Inhalt der Zeitschriften *Alhilāl* und *Aḍḍijā'*, beide in Kairo, berichtete ich OLZ 1899 Sp. 56—59. 1900 Sp. 311—316 340—346[1]). Seit jenen Arbeiten hat sich manches geändert, namentlich in Ägypten sind in englischer Luft einige grosse Pressunternehmungen gut gediehen. Ich nenne von Tagesblättern *Almu'aijad* und *Alliwā'*, zu denen neuerdings *Alǧarīda* trat, von Zeitschriften *Alhilāl*, *Almanār*, *Almuqtaṭif*, *Almuqtabas*. — In verdienstlicher Weise verfolgt seit ihrem Erscheinen (Novomber 1906) die *Revue du Monde Musulman* (siehe über sie meine Mitteilung in MSOS 1908, Abt. 2) die Bewegung der gesamten islamischen Presse. Es strömt gegenwärtig in Paris ein ausserordentlich reiches Material zusammen[2]). Gelingt es, die hauptsächlichen Erzeugnisse

---

[1]) Siehe auch meinen allgemeinen Bericht OLZ 1898 Sp. 225 bis 228.

[2]) Das Sammeln der orientalischen Tagesliteratur kann nicht dringend genug empfohlen werden. Der Westen wird über die orientalischen Ereignisse in ungenügender Weise unterrichtet, aber wir haben doch die Möglichkeit, die grossen Organe der Weltpresse, in denen immerhin zuweilen gut unterrichtete Spezialkorrespondenzen *(Times, Temps)* sich finden, einzusehen. Die orientalische Presse wird von niemand gesammelt, und doch ist sie der beachtenswerte Exponent der Augenblicksstimmungen und zugleich der berechneten Äusserungen der leitenden Männer. Es sollte mit der Gründung eines Museums der islamischen Presse nicht gezögert werden. Geht Paris, das zuerst ein Organ zur chronistischen Notierung aller Ereignisse der Islamwelt geschaffen und aus dem gesamten Islam Mitteilungen über die Pressbewegung an sich gezogen hat, mit dem Beispiel eines solchen Museums voran, so wird das volle Anerkennung bei denen finden, die für diese Dinge Verständnis haben. Das Gebiet ist so weit, und die Kreise, denen mit einer derartigen Sammlung gedient ist, so ausgedehnt, dass wohl noch an anderen Stellen der nichtislamischen Welt solche Mittelpunkte zu schaffen sich empfiehlt. Und sollte nicht der Islam selbst zur Sammlung dieser Urkunden seiner Geschichte schreiten? Es käme dafür zunächst Kairo in Betracht. Vgl. meine Ausführungen in *Der Islam 1907* (MSOS 1908, Abt. 2, SA. S. 25 ff.)

der arabischen Presse dauernd zu bewahren und der Forschung zugänglich zu machen, so ist damit eine unschätzbare Quelle für die neueste Geschichte gegeben.

183. 214. 215. 216. Die Angabe, in Ägypten sei der Mittelpunkt der Bewegung auf eine arabische Renaissance, ist dahin einzuschränken, dass daneben eine syrische Aktion hergeht. Nach dieser Feststellung folgendes Einzelne: 1. In Ägypten ist die Belebung des arabischen Gedankens das Werk der Briten, in erster Linie Lord Cromers; diese Regierung hob das Land wirtschaftlich, natürlich nicht für seine schönen Augen, sondern zum Profit des englischen Beutels, versagte aber den Bewohnern die Ausübung wohlerworbener Rechte und übte einen starken Druck. Unter diesem sammelten sich die Explosionselemente langsam und stetig. Die beiden mächtigen Gruppen: liberale (islamische, Reform-)Partei (ʿAlī Jūsuf mit *Almuʾaijad*) und Nationalpartei (Muṣṭafā Kāmil mit *Alliwā*) bildeten sich und bearbeiteten die Massen mit Erfolg; daneben knüpfte man in England selbst Beziehungen zu den Parlamentsmitgliedern an, die nicht allen Sinn für Recht und Billigkeit verloren haben, und die den Charakter der englischen Okkupation als brutale Vergewaltigung anerkennen; nun (Mitte September 1908) hat die ägyptische Mission, die als Vertreter der Nation nach London reiste [1]), ihren Bericht erstattet. Dessen Sprache ist würdig und sachlich, und man gewinnt den Eindruck, dass dieser Schritt nicht ohne Folgen bleiben kann. Von besondrer Bedeutung ist aber für Ägypten der Wechsel in der Türkei, denn deren neue Regierung bietet Gewähr dafür, dass der erneute engere Anschluss [2]) nicht zu dem alten Pascharegiment führen

[1]) Sie wurde Ende August 1908 von Sir Edward Grey empfangen und erhielt auf die Bitte um parlamentarisches Regiment eine klare Absage.

[2]) Staatsrechtlich ist Ägypten Provinz Osmaniens, auch nach dem franko-britischen Abkommen vom 8. April 1904. So sagte Freycinet: „*La convention du 8. avril 1904 n'a rien changé. La France s'est interdit une initiative, et c'est tout. Mais l'Angle-*

wird, dass vielmehr Ägypten für seine innern Angelegenheiten eine Sonderregierung behalten wird (es wird einer der Bundesstaaten sein, aus denen das künftige Osmanien bestehen wird); 2. in Syrien hat der Gedanke der arabischen Autonomie bei weitem nicht in dem Grade Boden wie in Ägypten; denn die Proklamationen und Agitationsschriften Nedjib Azourys können nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass die Muslime dort bisher trotz aller Bedrückungen des Autokratenregimentes mit geringen Ausnahmen an der türkischen Herrschaft festgehalten haben, wohl in dem Bewusstsein, dass sie in ihrer Uneinigkeit nicht würden sich selbst regieren können, und dass dieselbe Uneinigkeit einen erfolgreichen Aufstand gegen die Türken unmöglich macht[1]); die Christen aber können sich von der alten Fremdländerei und Anlehnung an Frankenmächte nicht losmachen.. Dass die Neuordnung in der Türkei hier einen Wandel bringen wird, ist keine Frage. Nimmt das Parlament das Prinzip des Komitees an, dass die Provinzen mit möglichster Rücksicht auf ihre Eigenart zu regieren sind, so werden die Reste der türkischen Herrschaft in Syrien immer mehr schwinden, d. h. die Regierungsbeamten werden fast nur arabisch sprechende Syrer sein, denn türkische Elemente gibt es nur in Nordsyrien, und auch da treten sie hinter den arabischen und persischen zurück. Aus der Provinz Osmaniens muss sich aber bei normaler Entwicklung ein Staat entwickeln, der so viel wie möglich einheitlich zu gestalten ist: es sind dann die fremden Teile abzustossen, d. h. das Gebiet nördlich der Sprachgrenze (siehe Ausf. **160**) ist ab-

---

terre, pas plus aujourd'hui qu'hier, n'est ni souveraine de l'Égypte. ni protectrice, ni investie d'une délégation du Sultan. Les traités de 1856 et de 1878 sont toujours en vigueur. L'Europe peut évoquer la question et réclamer une solution conforme au droit".

[1]) Nach der brieflichen Nachricht eines der besten Kenner Syriens vom 25. 9. 08 „petitionieren schon jetzt die muhammedanischen Araber Syriens darum, dass in ihrem Lande keine türkischen, sondern nur noch arabische Beamte angestellt werden". Das ist ein bedeutender Schritt.

zulösen und Kleinasien zuzuweisen, soweit nicht natürliche Bedingungen hinderlich sind, dagegen ist hinzustreben auf eine Vereinigung des arabischen Syriens mit dem Liwā Ezzōr und den arabischen Teilen der Wilajets Mosul und Bagdad (der Anschluss des Hiğāz wird sich ohne Mühe vollziehen, die Stellung Jemens lässt sich nicht voraussagen). Die Zusammenschweissung Ägyptens und der Gruppe Syrien-Babylonien zu einem einheitlichen Ganzen liegt in so weiter Ferne, dass sie hier nicht behandelt wird[1]). Nur das sei gesagt, dass für eine solche Verbindung sehr viel spricht: ein ägyptisch-vorderasiatisches Reich arabischer Nation unter der nominellen Herrschaft des Königs von Ägypten und mit weitgehender Autonomie der einzelnen Teile ist das Ziel, dem zuzustreben ist. Doch kann dieser Weg erst nach längerer Zeit der Erziehung beschritten werden. Vielleicht leistet auch hier Grossbritannien der Sache des Fortschritts gute Dienste, indem es durch seine rücksichtslose Gewaltpolitik überall die Bevölkerung zum Besinnen auf sich selbst, zu ernster Arbeit und zum geistigen Fortschritt aufstachelt. Das Nächste ist, dass die arabischen Länder Osmaniens sich alle Möglichkeiten der Entwicklung erringen und sie ausnutzen. Bei diesem Kampfe (ohne einen solchen gibt es keine bedeutende Entwicklung) bedarf die arabische Welt der fremden Hilfe. Die Nationen, die hier schnell und kräftig beispringen, werden den grössten Nutzen haben. Frankreich erklärt, es sei seit alten Zeiten der Kulturlehrmeister Syriens. Es empfiehlt sich beständig der geneigten Beachtung des syrischen Publikums, und es hat einige Hauptmacher in seinem Dienst[2]). Aber der

---

[1]) Mit Kühnheit wurde sie angeschnitten von einem osmanischen Staatsmann, der den Gedanken erörterte, die Neue Türkei könne sich zu einem Österreich-Ungarn entwickeln, in welchem die Provinzen mit Ägypten zusammen Ungarn bilden (Rustem Bey de Bilinski in *Nineteenth Century*)

[2]) Nedjib Azoury, der seit seiner Verbannung in Paris lebt und als syrischer Deputierter für das Parlament kandidiert,

Syrer ist praktisch, d. h. undankbar und rücksichtslos. Seine Liebe zu Frankreich wird nur dauern, so lange ihm dieses etwas leistet. Ein politisches Eingreifen Frankreichs wird es nie dulden. Bei der Neugestaltung werden ausschliesslich wirtschaftliche Interessen in Frage kommen. Deutschland tut gut, die Augen aufzuhalten. Freier Wettbewerb für fremde Industrieunternehmungen ist gesichert, so lange die gegenwärtige Strömung anhält. Zu warnen ist schon jetzt vor den syrischen Schwindlern, die unter Eskomptierung des kommenden Aufschwungs deutsche Fabrikanten zu bedeutenden Sendungen einladen werden unter Vorspiegelung deutscher Sympathien. Zu empfehlen sind 1. gewerbliche Anlagen mit deutschem Kapital in Syrien selbst, 2. Ankauf von Land zur Bewirtschaftung im grossen Massstabe.

184. Die russische Politik in Syrien, die mit einer Angliederung dieses Stückes Türkei an den kleinasiatischen Besitz und Verbindung dieses, also auch Syriens, mit einem Hafen am Persischen Golf durch einen ununterbrochenen russischen Gebietsstreifen rechnete, ist die Grossfürstenpolitik, die von den wirklichen Verhältnissen keine Ahnung hat und von ihren Urhebern gemacht wird, damit sie ein Relief haben und bei den „vorbereitenden Arbeiten“ sich und ihren Günstlingen a conto des Potemkinschen Segens eine reiche Provision ergaunern. Einen stets bereiten Helfer hat

---

schreibt in rein franzosenfreundlichem Sinne. Eine gar überschwengliche Liste der Wohltaten Frankreichs präsentiert der Exminister Flourens in dem Artikel *„La Syrie contemporaine devant l'Europe“* (L'Indépendance Arabe II, 1908, S. 269 ff.): Frankreich, das eben noch Casablanca bombardierte und die Hand auf ganz Marokko legen wollte, ist die gütige Fee, die selbstlos die Syrer beglücken will, die Briten und die Deutschen sind die argen Egoisten, gegen die die Syrer scharf gemacht werden. Natürlich war die Expedition 1860 vom reinsten Wohlwollen eingegeben, und dass die französischen Truppen am 5. Juni 1861 wieder eingeschifft wurden, war ein Akt des vollkommenen *désintéressement.*

sie in der orthodoxen Kirche, die, am Augenblickgewinne beteilt, sich gern zu jedem Handlangerdienst erniedrigt. Diese Politik hatte ihren besondern Gönner an dem frommen Sergiei Alexandrowitsch, berühmt durch den 17. Februar 1905, dem Hohen Präsidenten der russischen Gesellschaft des Heiligen Landes.

185. Die Beziehungen der Osmanlis zum Griechentum datieren nicht erst von der Eroberung der „Polis" 1453. Aber sie finden mit ihr den kennzeichnenden und in seinen Wirkungen heute noch andauernden Abschluss. Die Durchsetzung von Griechentum und Türkentum seit dem bedeutenden Auftreten türkischer Condottieri im westlichen Kleinasien um 1300 ist ein nicht unwichtiges Kapitel in der Entwicklung Vorderasiens [1]. Führte sie zu der unnatürlichen Paarung des fanariotischen „Adels" mit den türkischen Gewalthabern, die nicht bloss auf den Romäern, sondern auch auf anderen Völkerschaften der Türkei schwer lastete (traurig ist die Rolle der fanariotischen Hospodare in den Fürstentümern), so hat die Gewinnung der griechischen Selbständigkeit schon manches gebessert, und die neueste Entwicklung wird die Reste des garstigen Bundes vollends beseitigen. Nicht mit Unrecht sehen die Griechen der Türkei in dem Verfassungswandel die Gewähr, dass die Zeiten der Unterdrückung vorüber sind. Es ist mehrfach hervorgehoben worden, dass die Griechen gegenwärtig das Element sind, das am meisten zur wirtschaftlichen Herrschaft berufen ist, ausgenommen etwa da, wo die Armenier konkurrieren: der Türke ist kein Geschäftsmann, kein Arbeiter, er ist „Herr" (so lange er etwas zu beherrschen hat), der Bulgare ist Ackerbauer, der Grieche ist Industrieller und Händler.

---

[1]) Karl Foy beschäftigte der Gegenstand, der ihm wie kaum einem andern lag. Wir hatten Gutes von ihm darüber zu erwarten, da wurde er abberufen. Siehe meinen Nachruf Mitt Sem Or Spr 1907, Abt II. Ein Historiker, gleich fähig für die türkischen wie die griechischen Quellen, sollte diesen Abschnitt bearbeiten.

In Makedonien und in Kleinasien gehört ihm die Zukunft. Die Franken haben damit zu rechnen [1].

186. Die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse haben zur Ausbreitung des Mystizismus (Sufismus) in den islamischen Ländern gewaltig beigetragen. Wo kräftiges, waches Leben ist, da ist für das Dahindämmern in einem weltabgewandten Zustand kein Raum. Der in Koran und Sunna gepredigte Islam ist der Mystik nicht günstig, denn er gebietet Kampf. Aber als das Kämpfen den Berufsoldaten überlassen wurde, wandten die Nichtkämpfer ihre Energien dem Studium zu, und da die Religionsleiter ihnen dieses Gebiet beschränkten, verfielen die von lebbafterer Phantasie auf die Organisierung jenes Mixtum Compositum aus Religion, Pseudowissenschaft, Eitelkeit und Sinnlichkeit, das man Mystik heisst. Der Volkscharakter bedingt in erster Linie das Mass, in welchem solche Bewegung die Menge ergreift. Daneben wirken, wie oben gesagt, die öffentlichen Zustände. In den beiden verlottertsten Ländern des Islams, Marokko und Persien, hatte die Mystik die zahlreichsten Adepten. Zu den traurigsten Verirrungen führte sie in Chinesisch Tur-

---

[1]) Die hohe Intelligenz und die fast zu grosse Geschäftstüchtigkeit der Hellenen lässt sie die Gelegenheit beim Schopfe fassen. Man träumt in Athen von einem Gross-Hellas mit zwölf und mehr Millionen Seelen, das durch eine geschickte Organisation leicht zu bilden sei: „Το Κρατος“ vom 28. August [10. Sept.] 1908 hatte einen Leitartikel „Die erste Arbeit der nationalen Organisation“, der in dem Gedanken gipfelt, die Nation werde dann „ihren welthistorischen Beruf erfüllen können“ (θὰ δυνηθῇ νὰ ἐπιτελέσῃ τὴν κοσμοϊστορικὴν αὐτῆς ἀποστολήν). Im persönlichen Verkehr mit politisch arbeitenden Hellenen trat mir der Gedanke entgegen, Deutschland solle in Kleinasien mit den Griechen gegen die Türken tächtelmächteln. Deutschland, in dem übrigens die Sympathien für die Kreuzung von Nachkommen des Perikles mit Slawen und andern Völkern nicht allzu gross sind, darf in der Neuen Türkei keine andere Politik treiben als die vollkommener Unparteilichkeit: es erwartrt für sich einen Nutzen einzig von der Unterstützung der Gruppen, die ernstlich arbeiten und fähig und redlich im Geschäft sind.

kestan, wo sie einer Schwindlerbande übelster Art das Mittel wurde zu einer sinnlosen, verblödenden Gewaltherrschaft[1]. In Syrien hat die Mystik nie bedeutenden Einfluss geübt. Dafür sorgte der nüchterne Geschäftssinn der Bewohner, und die Reimereien des ʿOmar Ibn Alfāriḍ werden mit der Harmlosigkeit des reinen Ästheten genossen; man freut sich des Klingklangs. Auch in den anderen arabisch sprechenden Ländern Vorderasiens ist die Mystik fast nur bei Stammfremden zu finden. Von dieser Seite her ist der arabische Gedanke keiner Gefahr ausgesetzt.

187. Den Gedanken, dass der Islam seiner Feinde sich nur erwehren könne durch Aneignung ihrer Kampfmittel, d. h. ihres Geistes, der den Islam dann töten werde, vertrat ich in „*Islam und Arabisch* (Der Islam. Orient I, 15 ff.). Vgl. auch mein „*Panislamismus*". (Das Freie Wort 1904 Okt. u. Nov.). Ein Stück dieses Geistes ist die Erkenntnis, dass die Entwicklung der Völker auf dem nationalen Gedanken beruhe. So nimmt der Kampf des Islams allenthalben einen nationalen Charakter an. Dabei gehen Muslime mit anderen Religionen zusammen. Die äthiopische Bewegung hat an sich nichts mit dem Islam zu tun. Der Islam ist unter den Völkern, die zunächst Interesse an ihm haben, schwach vertreten. Aber einer der eifrigsten Arbeiter für sie ist Dr. Abdurrahman, der im Gemeinderate von Kapstadt das Dezernat Gesundheitswesen hat. Die Franken können nichts besseres tun, als dem nationalen Streben entgegenzukommen. Die Unterstützung der Tendenz auf eine starke Zentralgewalt in der Türkei wäre verhängnisvoll. Denn eine solche wäre jetzt islamisch. Ein starkes Islamreich muss sich aber gegen den fränkischen Geist abschliessen. Nur der Zerfall, d. h. die Bildung einer Anzahl selbständiger Staaten, von denen einige christlich sein

---

[1] Siehe mein *Ein Heiligenstaat im Islam* in Der Islam. Orient I. Heft VI—X und *Chinesisch Turkestan* 42 f.

werden, und ihre ungehinderte Entwicklung führt die fremden Ideen auf allen Strassen bis tief in das Innere und bringt eine so enge wirtschaftliche Verbindung hervor, dass die islamischen Bestandteile der neuen Welt eine feindliche Sonderpolitik nicht mehr treiben können, selbst wenn sie wollten. Das wirksamste Agens für die Zersetzung werden die Griechen sein, die, nicht zum Schaden des Landes, in grossen Teilen Mazedoniens und Albaniens und im westlichen Kleinasien die führende Stelle haben werden (vgl. Ausf. **185**).

188. Die Erbitterung der Muslime über die Behandlung durch die Fremden ist erklärlich[1]). Aber das Verhalten dieser wird sich erst ändern dürfen, wenn die Muslime sich geändert haben, d. h. wenn sie die von ihrer Religion ihnen gebotene Verachtung der Nichtmuslime und der Frau überwunden haben, einen Hauptteil dessen, was sie jetzt Islam nennen. Solange der Durchschnittsmuslim, der das Haus eines Franken betritt, in dessen weiblichen Angehörigen erstens halbe Menschen sieht, zweitens Sachen, die ihm von Gottes wegen als Beute gehören, so lange muss es den Muslimen grundsätzlich verschlossen bleiben.

189. Qoran 2, 257: „Kein Zwang in der Religion! Geschieden hat sich klar die Rechtleitung von der Verblendung; wer nun den Tāghūt leugnet und an Allāh glaubt, der hat die festeste Handhabe ergriffen, die nicht zerbricht, und Gott ist Hörer, Wisser“ (vgl. Q 31, 21). Der Glaube, das soll das Band sein, und dieses Gemeingefühl der Gläubigen ist die Grundlage der Macht des Islams. Die Weckung des Bundesgedankens wollte auch die Zeitung *alʿurwa alwutqā*, die vor Jahren Mohammed ʿAbduh und Ǧemāleddīn Elafghānī in Paris herausgaben. Das treue Zusammenhalten wird oft mit dem Spruche des Propheten (echt?)

---

[1]) Ein Beispiel dessen, was möglich war: zur Höhezeit Napoleons III mussten in Beirut alle, die an der Strasse sassen, sich erheben, wenn der französische Generalkonsul vorüberfuhr, unter Gefahr von Peitschenhieben durch den Kawassen.

empfohlen (z. B. Aššāfi'ī, *arrisāla fī uṣūl alfiqh,* ed. Kairo 1315, S. 102; Abū Jūsuf, *kitāb alcharāǧ,* S. 6, 10 f., mit Variante): „Drei Dingen soll das Herz des Muslims sich nicht verschliessen: das Handeln rein um Gottes willen, die Treue gegen die Muslime und die Pflege der Gemeinschaft [*luzūm alǧamā'a*]"; vgl. dazu mein „*Panislamismus*" in Das Freie Wort 1904 Okt.—Nov., S. A., 5 f.

190. Q. 110: „1. Wann die Hilfe Gottes kommt und der Sieg, 2. und wann du die Menschen siehest eingehen in die Religion Allāhs in Scharen, 3. dann lobpreise deinen Herrn und fleh' ihn um Verzeihung an, fürwahr, er lässt sich erweichen". Daran erinnern auffallend die Worte des Allgemeinen Kirchengebetes der Preussischen Agende: „auf dass die Fülle der Heiden eingehe". Gedankenkreis und Ausdruck bei religiösen Schwärmern und in den Formeln der Kirchen sind eben überall die gleichen. Das Gebet wird sich auch in anderen Kreisen nachweisen lassen.

191. Eine Statistik über die Auswanderung von Syrern nach Nord- und Südamerika fehlt mir. Sicher darf ihre Zahl in den letzten 25 Jahren auf 500 bis 1000 Seelen pro Jahr angenommen werden. Bei der schwachen Bevölkerung des Landes macht das nicht wenig aus. Eberhard Graf von Mülinen, der 1905—1907 in Syrien lebte und sich in ernstem Studium zunächst mit dem Karmelgebiet auseinandersetzte[1]), stellt fest (*Ein Blick auf die Kulturgeschichte Palästinas* in Deutsche Revue Sept. 1908, S.-A. 16): „Die Lust zur Auswanderung, welche in Syrien zuerst die Gebirgsbewohner des Libanon erfasste, zieht immer grössere Kreise in allen Bevölkerungsschichten", und sieht auch den mohammedanischen Fellachen sich bald nach der Neuen Welt begeben. Aber auch hier wird

---

[1]) *Beiträge zur Kenntnis des Karmels, mit 2 Tafeln und 122 Abbildungen* (S.-A. aus der Zeitschrift des D. Pal.-Vereins XXX (1907), 117—207 und XXXI (1908), 1—258), Leipzig, Baedeker, 1908, 349 SS. 8°.

der 24. Juli 1908 einen Wandel bringen, denn der ungeheure Aufschwung des wirtschaftlichen Lebens wird alle Hände brauchen, und alle Fähigkeiten werden zahlende Verwendung im Lande selbst finden.

192—201. Das Ziel der verkehrspolitischen Entwicklung Syriens ist klar vorgezeichnet: schnelle und gesicherte Verbindung nach vier Hauptrichtungen, 1. Norden und Nordwesten, mit Spaltung bei Eskischehir in den Richtungen Konstantinopel—Europa und Angora—Erzerum—Kars—Nordpersien; 2. Westen: Ägypten—Tripolis—Tunis; 3. Süden: Mekka—Aden; 4. Osten: Bagdad—Südpersien—Indien. Jede dieser Hauptverbindungen ist durch eine Anzahl Untergruppen zu stützen. Syrien selbst ist hierbei als ein von einem sorgfältig durchgeführten Bahnnetz überzogenes Land gedacht. In dieser innern Bahnpolitik muss der Gedanke herrschen: der grosse Innenstrang ist durch zahlreiche Querlinien mit der Küste zu verbinden, und an der Küste selbst ist eine ihm parallele Linie zu schaffen, die von der Mündung des Orontes (diese ist leicht über Antiochia an Aleppo anzuschliessen) bis nach Ghazza reicht (über die Verbindung Ghazza—Port Saïd siehe unten)[1]. Die Seeverbindung ist neben der von dem Innenstrang bedienten Landverbindung nicht zu entbehren. Für sie kommt Konstantinopel nicht in Betracht, das seine Bedeutung für den Seehandel des Schwarzen Meeres und der nordägäischen Inselwelt behalten wird. Die Hauptpunkte des europäischen Mittelmeeres für den Handel mit Syrien werden Saloniki und Athen werden. Das Einzelne dieser innern Verkehrspolitik siehe **193—197**. Zu den grossen Verbindungslinien Syriens bemerke ich noch folgendes: 1 a. der Linie Damaskus—Aleppo—Eskischehir—Konstantinopel—Europa fehlt noch die Strecke Aleppo—Klīs—Adana

[1] Die systematische Errichtung und Leitung des gesamten syrischen Eisenbahnwesens müsste von einem Punkte aus erfolgen (Verstaatlichung). Hier könnte eine grosse organisatorische Kraft Bedeutendes wirken.

—Bulgurlu; ihre baldige Herstellung ist gesichert durch die der Bagdadbahn Ende Mai 1908 erteilte Konzession; 1b. der Linie Damaskus—Eskischehir—Angora—Erzerum—Kars—Nordpersien fehlt die Strecke Angora—Kars, zu deren Bau wenig Aussicht ist wegen der russischen Intrigen; Kars—Dschulfa ist hergestellt, die Weiterführung nach Täbris ist in naher Aussicht. 2. Für die Verbindung mit Ägypten sind zwei Möglichkeiten gegeben: a) die Küstenbahn Jaffa—Ghazza—Qal'at Al'ariš—Port Saïd (Ismaïlije), Projekt Omar Lutfi, b) mit Anschluss an den Innenstrang Ma'ān (bezw. Mudauwara)—Suez (bezw. Port Saïd); vgl. **196.** Die Küstenlinie bietet grosse Schwierigkeiten. Nach Mitt. u. Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins 1908, S. 71 sollen alsbald Lastautomobile dem Verkehr zwischen Jaffa und Ghazza aufhelfen. Die Weiterführung nach Ägypten (Alqantara) wird nicht auf sich warten lassen. Da die Strecke Ghazza—Alqantara nicht mehr als ca. 250 km beträgt, und diese Strecke vom Automobil leicht in zehn Stunden zurückgelegt werden kann, so wird diese Verbindung gern von den Reisenden benutzt werden, die nicht den Seeweg nehmen wollen, und auch Waren von geringem Volumen werden hier Beförderung finden. Dieser Weg bleibt wichtig, so lange Jaffa und Ghazza keinen Hafen haben. Als Landweg von Jaffa nach Ägypten böte nur eine Linie Jaffa—Jerusalem—Jericho—Assalṭ—'Ammān—Ma'ān und weiter wie bei b) Konkurrenz; die Weiterführung nach Westen (Tripolis—Tunis) hängt von politischen Beziehungen ab, deren Gestaltung zurzeit völlig unsicher ist. 3. Von der Linie Damaskus—Mekka—Aden handelte ich in *Die Mekkabahn* (Sonderabdruck aus O L Z 1908, 1ff., mit einem Geleitwort, Berlin, Wolf Peiser, 1908); ich habe dem hinzuzufügen, dass nach einer zuverlässigen Mitteilung die Briten in der Tat die Erdarbeiten, die zur Herstellung der Linie Aden—Dhalaa vorgenommen waren, haben zerstören lassen. 4. Der Linie Damaskus—Aleppo—Klīs—Ḥarrān—Mosul—Bagdad fehlt noch

alles von Aleppo an; da die Konzession bis Helif (bei Mārdīn) erteilt ist, kann die Strecke als gesichert gelten; die Weiterführung nach Südpersien und Indien hängt von der nicht vorauszusehenden politischen Gestaltung ab. Von weitschauender englischer Seite hat man seit langem die beiden Verbindungen Damaskus—Palmyra —Mosul und Südsyrien (etwa Maʿān) oder ein Platz am Roten Meere — Ḥājil—Persischer Golf (Kuweit oder Giṭr (Qaṭar)) erwogen, vgl. meine Ausführungen ZDPV XXIII (1901), 63 n. 2 und *Mekkabahn* S. 9 f.).

193. Der Anschluss der wichtigen Querlinie Jaffa-Jerusalem an den Innenstrang ist geboten, weil die Küste Palästinas nur durch die fast unbrauchbare Rhede von Jaffa mit der Welt in Verbindung steht. Wie der Kampf zwischen den beiden Anschlussmöglichkeiten: Jerusalem-Jericho-Assalṭ-ʿAmmān und Jaffa-Haifa-Derʿa (bezw. Jaffa-Nābulus-Dschenīn-Elfūle) ausgehen wird, lässt sich kaum sagen[1]). Die lebhafte Bewegung für Ausbeutung der Jericho-Ebene (vgl. MuNrDPV 1908 S. 71: Gewinnung von Elektrizität aus dem starken Gefälle des Jordans und grosse Bewässerungsanlagen)[2]) lässt erwarten, dass mit der Herstellung der Linie Jerusalem-Jericho bald vorgegangen wird, dann ist die Weiterführung auf die östliche Hochebene gesichert (vgl. hierzu Auler, *Die Hidschasbahn* [I] S. 56 f.). Daneben ist die Küstenlinie Jaffa-Kaisarije ein so versprechendes Unternehmen und dabei so leicht aus-

---

[1]) Über eine dritte Möglichkeit (Jericho-Dschisr al Maǧāmiʿ-Samāch) s. **197**.

[2]) Der besondere Anlass, dass das Ghor zum grössten Teil Domäne des Sultans ist, wird voraussichtlich ausfallen. Die Neue Türkei hat das volle Recht, die „Kaiserlichen Domänen" einzuziehen, denn diese sind durch Willkürakte des Autokraten entstanden und durch das dem Staatsschatze geraubte Geld in die Höhe gebracht worden. Sie sind einer besondern Verwaltung zu unterstellen, deren finanzielle Transaktionen im eigensten Interesse der Türkei von einem internationalen Rate oder der Banque Ottomane zu kontrolieren sind. Es handelt sich hier um ungeheure Summen (ca 10 Millionen Türk. Pfund = 185000000 M.).

zuführen, dass sich auch dazu das Kapital finden wird[1]). Es versteht sich, dass der Betrieb auf der Strecke Jaffa-Jerusalem (die Bahn ist jetzt in türkischen Händen) vollständig umzugestalten ist; nach allen Berichten ist diese Linie von allen syrischen die schlechtest gebaute und schlechtest verwaltete.

194. Gegen die Ratzelsche Theorie: „Die Entwicklung folgt den natürlichen Bedingungen“ wurde die sehr schwierige und kostspielige Strecke Beirut-Damaskus von allen Querverbindungen zuerst gebaut. Die Einnahmen reichten für Zinsendienst und Betriebskosten nicht aus. Die von der französischen Gesellschaft übernommene Anschlusslinie Damaskus-Mezērīb leidet unter der Konkurrenz der türkischen Linie Damaskus-Derʿa (die Stationen liegen an einigen Stellen nicht mehr als 1,5 km von einander). Auf Rentabilität ist zu rechnen seit Fertigstellung der Fortsetzung nach Aleppo (vgl. **195**); rentieren werden sich auch Zweigbahnen in die Biqāʿ von Almuʿallaqa aus. Eine Gefahr bildet die Linie Haifa-Derʿa, die den Verkehr aus dem Innern anziehen wird, zumal nach Vollendung der neuen Hafenbauten Haifas (vgl. **197**). Aber die Lage Beiruts am Fusse des reichen und betriebsamen Libanon und als Mittelpunkt einer vortrefflich entwickelten Küstenebene ist unvergleichlich und sichert ihm die gegenwärtige Bedeutung als Handelsplatz, wenn auch die gehoffte Entwicklung zum ersten Hafen ganz Syriens ausbleiben wird. Diese wird schon dadurch unmöglich gemacht, dass der um 1890 gebaute Hafen zu klein ist. Einen weiteren Schlag hat Beirut zu erwarten durch die Verbindung Tripolis-Homs (siehe **195**); die Linie Beirut-Damaskus wird immer mehr zu einem Verkehrswege von lokaler Bedeutung herabsinken, wird aber, wenn sie in diesem Rahmen alle Möglichkeiten nutzt, zahlen.

---

[1]) Nicht recht verständlich ist der Plan einer Linie Haifa-Jerusalem. von dem die Zeitungen im Mai 1908 berichteten; denn ihr Bau wäre verhältnismässig kostspielig und die Zeitersparnis gegen den Weg über Jaffa gering.

Bleibend ist die Bedeutung ihres Abschnittes Damaskus-Rajak [*rajāq*], denn er verbindet das Südstück des Innenstranges mit dem Nordstücke, und auf den Bau der direkten Verbindung Damaskus-Homs (etwa 150 km gegen 210 km) ist sobald nicht zu rechnen; er wäre bei der grossen Menge anderer wichtiger Aufgaben eine Torheit; für „strategische" Bauten wird die Neue Türkei hoffentlich nicht zu haben sein.

195. Aleppo wurde von der bei Station Rajak der Linie Beirut-Damaskus abzweigenden Strecke Rajak-Homs-Hama im Jahre 1906 erreicht; es werden sich voraussichtlich an sie zwei wichtige Querlinien schliessen a. Aleppo-Alexandrette, b. Homs-Tripolis; a. hat auf ± 35 km (Alexandrette-Kyrykchān) eine Steigung von ca. 700 m zu überwinden, mit steilem Abfall auf beiden Seiten des Amanus; diese Linie ist geboten als die kürzeste Verbindung des Hinterlandes (Antiochia, Aleppo) mit dem in einer tiefen, stets Schutz bietenden Bucht liegenden Alexandrette; dazu kommt die leicht durch ein Trajekt nach Jumurtalyq (auf der kilikischen Seite der Bucht; die Entfernung ist so wie die Warnemünde-Gejdser) und den Anschluss dieses an Adana (Bagdadbahn) herzustellende Schnellverbindung Aleppos mit Kleinasien-Europa; b. die Linie Homs-Tripolis hat nur eine geringe, sich gut verteilende Steigung (510 m) zu überwinden; die Bedingungen für einen Hafenbau sind günstig; Tripolis ist zugleich der Ausgangspunkt der kürzesten Strasse nach Palmyra-Eddēr und ist leicht durch eine Küstenbahn mit Lattakia zu verbinden. — Eine spätere Sorge ist die Verbindung Aleppo-Lattakia über Dschisr eššughr am Orontes: sie würde bei dem in fruchtbarstem Gelände gelegenen Maʿarrat annuʿmān von der Linie Hama-Aleppo abgehen, in ca 30 km Dschisr eššughr, einen aufblühenden Flecken, und über den niedrigen Pass von Bedāma und durch das Tal des Nahr elkebīr in ca 60 km Lattakia erreichen.

196. Die Linie Damaskus-Derʿa-Medina ist seit 1. Sept. 1908 in ihrer ganzen Ausdehnung im Betriebe.

Eine vorzügliche Darstellung ihrer Baugeschichte bis Alʿola (ElʿUla) gab Auler Pascha in *Die Hidschasbahn* I und II (Petermann Ergänzungshefte 154 (1906) und 161 (1908)). Der baldige Weiterbau nach Mekka ist durch die Entfernung des intriganten Walis Rātib Pascha gesichert. Die Anschlussstrecke Maʿān-ʿAqaba, von enormer Wichtigkeit, weil sie den Verkehr Kleinasien-Syrien-Arabien (Rotes Meer) von dem langen und kostspieligen Umwege durch den Suezkanal (10 Frank Zoll pro Tonne!) befreit, wird trotz der englischen Intrigen gebaut werden. Es ist natürlich ohne Bedeutung, ob Maʿān Kopfpunkt dieser Zweiglinie wird oder eine südlichere Station, etwa Mudauwara (Auler a. a. O. I 56 „Verbindung zwischen Akaba und Mudewwere, wo das Gelände eine Bautrasse besonders begünstigt“; s. ebenda über die Strecke Maʿān-ʿAqaba von nur 150—160 km mit Höhendifferenz von 1074 m). An ʿAqaba ist festzuhalten gegen die Verbindungen Tebūk-Muweila oder Tebūk-Dhāba, denn der Anschluss ʿAqaba-Suez oder ʿAqaba-Port Saïd ist eine Frage der Zeit; vgl. ZDPV 23,64. Das Gebiet zwischen der ʿAraba, der bis 240 m ansteigenden Bodenerhebung zwischen Rotem und Totem Meer, und dem Mittelmeer, das neuerdings Alois Musil gründlich durchforschte (s. *Topographischer Reisebericht*, 2 Bde, Wien 1907—1908), ist in seinem nördlichen Teile fruchtbar, der südliche bietet, ausser bei reichlichem Winterregen, für Mensch und Tier keine Nahrung; doch war dieses Land im Altertum von vielen Strassen durchzogen, die den Verkehr zwischen Ägypten, Syrien und Arabien vermittelten, und zum Schutze dieser Strassen waren zahlreiche grössere und kleinere Ansiedlungen gegründet. Heute liegen sie alle in Ruinen. Der Bahnbau wird hier der archäologischen Forschung die grössten Dienste leisten.

197. Zur Geschichte der Bahn Ḥaifā-Derʿa s. mein *Das Bahnnetz Mittelsyriens* in ZDPV 17 (1894), 60. 63 f. Da das englische Kapital sich gegen die Ausbeutung der von Jūsuf Eljās 1890 erworbenen und von

Pilling finanziierten Konzession ablehnend verhielt, so war der Bau nicht über 8 km vorgeschritten, als der Sultan behufs Erleichterung des Mekkabahnbaues die Schaffung der Linie Ḥaifā-Derʿa befahl (über Derʿa-Damaskus s. **194**); die Strecke Ḥaifā-Jordan (Baisān) wurde 1. 9. 1904, die Strecke Jordan-Muzērīb (Muzērīb-Derʿa war schon am 1. 9. 1901 eröffnet) am 1. 9. 1905 eingeweiht (s. Auler, *Die Hedschasbahn* I, 28). Die absolute Regierung fand aber das Herumfahren der Untertanen auf Eisenbahnen unnötig und nach dem Wunsche des Sultans wurde der Verkehr auf der Linie Ḥaifā-Damaskus möglichst beschränkt (sie fehlt im Reichskursbuch 1908 Mai, sicher weil keine Nachrichten über einen regelmässigen Betrieb vorlagen, d. h. weil keiner bestand). Gerade diese Linie ist von Bedeutung für die Entwicklung des Landes. Ḥaifā besitzt durch seine Lage alle Vorbedingungen zu einem guten Hafen[1]). Ein solcher wird den Schiffsverkehr mächtig anziehen. Zugleich bietet die Linie Aussichten auf höchst erfolgreiche Anschlüsse. Da sie das Ghōr schneidet, so ist ihre Verbindung mit Jericho (Baisān-Jericho ± 90 km) gesichert (die Strecke ist fast eben) und dadurch mit Jerusalem (s. **193**). Da sie bei der Station Samāch den Tiberias-See berührt, ist eine leichte Verbindung mit dem Norden gegeben: entwickelt sich die Schiffahrt auf dem Tiberias-See (schon am 4. 2. 1899 wurde einem deutschen Hause die Konzession dazu erteilt)[2]), so ist an die Linie Ḥaifā-Damaskus leicht die fruchtbare Ḥūle-Ebene anzuschliessen (Samāch-Almasʿadīja am Nordende des Sees, Bahn von dort bis Chirbet

[1]) Ein in des Meer hinein gebauter Hafendamm von 350 m Länge hat den Übelstand (die von W kommenden Meeresströmungen bewirken Versandung) noch nicht beseitigt. Neue Anlagen (ein ca 500 m langer Wellenbrecher und ein ca 600 m langer Qai) sind in der Ausführung.

[2]) Es kam aber bisher nicht zur Ausbeutung; bei einiger Rührigkeit des hübsch gelegenen Städtchens Tiberias sollte doch wenigstens ein Motorboot Tiberias mit Samāch regelmässig verbinden.

Dafne (das alte Daphne) nördlich vom Ḥūle-See) und von dieser aus müsste die Verbindungsstrecke über die herrliche Hochebene Merǧ ʿUjūn nach Almuʿallaqa in der Biqāʿ hergestellt werden. Diese Innenlinie würde durch fruchtbarstes Gebiet führen und als Transportweg der dort erzeugten Werte auch für den internationalen Handel von Bedeutung werden; der Personenverkehr würde fast nur interlokal sein; es käme etwa noch die Verbindung für die Reisenden in Betracht, die von Jerusalem nach Beirut wollen, ohne den Seeweg zu benutzen oder den Umweg über Damaskus zu machen; es ist vor allem zu bedenken, dass, wenn Ḥaifā der Haupthafen Syriens wird, zur Bewältigung des Verkehrs mit dem Innern (Damaskus) das Bestehen eines Verkehrsweges neben dem grossen Innenstrange erwünscht ist, und da wäre die Kombination von Eisenbahn und Dampfschiff bei Ḥaifā-Samāch-Almasʿadīje-Ḥūleniederung Merǧ ʿUjūn-Almuʿallaqa-Damaskus (bezw. Beirut) höchst geeignet. Ihre Ergänzung durch Automobildienst an dem Westufer des Tiberias-Sees wäre sogleich in Aussicht zu nehmen.

198. Der Fehler, der bei dem Bau des Beirut-Hafens gemacht ist, wiegt deshalb nicht so schwer, weil die Bahnlinie über den Libanon nicht die Bedingungen für einen Schnell- und Massen-Verkehr bietet. Vgl. **194.** Beirut wird immer mehr die Stadt des Lebensgenusses werden.

199. 200. Die Stellung Konstantinopels als Welthandelsplatz wird von dem neuen Regiment nicht berührt. Selbst bei dessen bester Entwicklung lässt sich seine Ausschaltung aus dem Mittelmeerhandel nicht aufhalten. Die Zukunft Saloniks als Hauptplatz der Türkei am Mittelmeer ist gesichert. Aber der im Sommer 1907 geschriebene Satz (S. 85 u.): „als Hafen Europas für Syrien kann nur Salonik in Betracht kommen“ ist nicht mehr richtig. Der Anschluss der griechischen Bahnen an Europa, der in der Programmrede des Herrn von Aehrenthal vom 27. Januar 1908 als dringendes

Bedürfnis bezeichnet wurde, wird unter der neuen Regierung ohne Verzug hergestellt werden. Nun tritt der ältere Platz wieder ein, der Hafen Athens, das im Altertum der Aus- und Eingangspunkt war bei den Beziehungen zwischen Europa und Vorderasien-Ägypten — eine ungeheure Perspektive. Den beiden grossen Zufuhrstrassen aus Mitteleuropa, die sich bei Skoplje (Üsküb) vereinigen, gesellen sich schon jetzt solche vom Adriatischen Meer her: ausser den nördlichsten, von Venedig, Triest, Pola, Fiume her, die von Sebenico (Spalato), Metkowitz, Ragusa, Cattaro. Sie kommen sämtlich für den Verkehr Westeuropas mit Athen kaum in Betracht. Der Verkehr wird auch für die Verbindung mit Athen den Weg suchen, der die kürzeste Seefahrt bietet. Die Plätze, die zugleich als Häfen brauchbar sind und die geringste Entfernung der beiden Küsten des adriatischen Meeres darstellen, sind Brindisi und Valona. Die Überfahrt auf Schnellschiffen ist in fünf bis sechs Stunden zu bewirken. Nun sendet die direkte Linie Skoplje-Athen, die über Veria führen wird, von dort eine Zweigbahn nach Westen bis Monastir. Dieser Terminus wird mit der Küste verbunden werden: das ist eine unabweisbare Forderung der Verkehrsentwicklung. Es ist nicht wesentlich, ob die Verbindung von Monastir selbst oder einem andern Punkte der Strecke Veria-Monastir aus hergestellt wird, auch nicht wesentlich, ob gerade Valona als Küstenendpunkt gewählt wird; denn die Küste ist flach, und Valona lässt sich leicht mit einem andern Punkt, etwa Durazzo, in Verbindung setzen. Hat Athen einen direkten Schienenweg zur adriatischen Küste gefunden (Fahrzeit ca 20 Stunden), so wird der gesamte Verkehr dorthin aus Westeuropa den Weg durch Italien nehmen bis zu dem vorgeschobensten Hafen Apuliens, das durch seine Italien und Griechenland beherrschende Lage (Friedrich der Staufer träumte von ihrer politischen Ausbeutung) einer enormen Entwicklung fähig ist. Wie Athen dann mit den beiden grossen Hauptgebieten Europas,

Mitteleuropa und Westeuropa, durch gesonderte Wege verbunden sein wird, in deren östlichen auch die Hauptverkehrsstrassen Osteuropes einmünden werden, so wird es mit den beiden Hauptgebieten Vorderasiens, Kleinasien und Syrien, und mit Ägypten in eine intensive Verbindung treten. Direkte Linien nach Smyrna bezw. Scalanova bestehen schon, Schnellverbindung mit Beirut bezw. Haifa und Port Saïd bezw. Alexandrien folgen. Erwähnt sei noch, dass Athen auch der europäische Hafen für Barka (die Cyrenaica) werden wird, deren Küstenplatz Derna (von Athen in 24 Stunden zu erreichen) eine Zukunft hat. Die Annahme, solches Aufblühen Athens werde Salonik und Konstantinopel schädigen, ist falsch. Salonik wird nicht nur nicht ausgeschaltet werden, es wird vielmehr mit Athen wachsen. Selbst Zentrum eines reichen Gebietes und Hafen für ein gesegnetes Hinterland wird es ebenso durch die Ausgestaltung des Verkehrs mit Mitteleuropa befruchtet werden, wie durch den Anschluss des griechischen Bahnnetzes: wird durch diesen der Verkehr mit Athen in der Weise gehoben, wie erwartet werden darf, so werden zahlreiche Güter, die durch ihre Natur auf den Wasserweg angewiesen sind, oder bei der starken Inanspruchnahme der direkten nach Athen von Mittel- und Westeuropa führenden Linien starke Verzögerung erleiden, in Salonik zur Verschiffung gelangen. Zu verwundern ist der scharfe Blick der wirtschaftspolitisch leitenden Kreise Frankreichs, die die Gründung französischer Schulen in Salonik oder vielmehr ganzer Gruppen von Lehranstalten seit 1907 auf das Eifrigste betreiben (s. darüber die Erklärungen Pichons im Senat am 13. März 1908 in Bull Com Asie Française 1908 S. 109). Mag die Voraussicht gewirkt haben, dass Österreich auf die direkte Verbindung durch Füllung der Sandschakbahnlücke dringen musste, so war sicher auch die Erkenntnis massgebend, welche Bedeutung Salonik gewinnen wird. Dieselben französischen Kreise werden ihre Berechnung durch das Projekt Skoplje-

Veria-Athen nicht für durchkreuzt halten, denn sie sind nicht so kurzsichtig wie manche Kreise Mitteleuropas. Ein Wort endlich der neuen Stellung Konstantinopels. die durch Athen als Haupthafen geschaffen wird. Dass dadurch und die damit Hand in Hand gehende Hebung Saloniks Konstantinopel aus dem Mittelmeerverkehr so gut wie ausgeschaltet wird, ist keine Frage; es wird da nur noch als Stapelplatz zwischen den Ländern des Schwarzen Meeres und dem Mittelmeergebiet in betracht kommen. Aber reiche Kompensation ist ihm gegeben, wenn es sein eigentliches Gebiet ausbaut: 1. als Mittelpunkt der kleineren Becken nördlich und südlich (Schwarzes Meer, Maramarameer, Ägäisches Meer), 2. als Sammelpunkt aus dem eignen Hinterlande und aus dem Hinterlande Skutaris für den durch die Brücke über den Bosporus herzustellenden europäisch-asiatischen Überlandverkehr. Die Hauptmenge der Personen und Waren wird freilich dann an Konstantinopel ohne Aufenthalt vorüberrollen. Bei liebevoller und intelligenter Ausgestaltung der Verkehrswege wird es sich aber leicht zu dem terminus zahlreicher von Norden, Nordwesten und Westen her mündender Strassen machen lassen. Ist Konstantinopel gegenwärtig terminus des Landverkehrs aus Mittel- und Westeuropa durch den Hauptstrang Budapest-Belgrad-Nisch, so wird es bei Herstellung der Verbindung Veria (Salonik)-Adriatisches Meer der terminus eines Sonderstranges von Westeuropa her werden (Aufleben der alten Heerstrasse über Dyrrhachium). Osteuropa wird sich eine Schienenstrasse schaffen, die Konstantinopel auf dem kürzesten Wege am Ufer des schwarzen Meeres erreicht. Ägypten und die Cyrenaica endlich werden den Schienenweg Athen-Konstantinopel zur Verbindung mit dem nördlichen Kleinasien benutzen.

201. Die Bagdad-Bahn wird einen vollkommenen Wandel in dem Lande schaffen. Die Wirkung kann voll eintreten, wenn das neue Regiment in der Türkei andauert (vgl. **202**).

202. Von der arabischen Bevölkerung Mesopotamiens und Babyloniens ist die beduinische dem Untergang geweiht. Nach Herstellung einer stark befestigten Strasse Eddēr-Mosul ist das Beduinengesindel der Ǧezīre zwischen zwei Feuern, denn im Süden ist die enge Pforte zwischen Tigris und Eufrat in der Breite von Bagdad leicht zu schliessen. Was nicht ernst zum sesshaften Leben übergeht oder sich in die Syrische Steppe treiben lässt (dort wird der Kampf erst geführt werden können, wenn die Linie Damaskus-Palmyra-Eddēr vollkommen gesichert und das Land nördlich davon von Beduinen gesäubert, auch eine südliche Operationsbasis, etwa Maʿān-Ǧōf-Sūq eššujūch gewonnen ist), ist niederzumachen, denn des Beduinen Hand ist wider jedermann, und wo er in der Nähe, ist kulturelle Entwicklung unmöglich. In der sesshaften Bevölkerung tritt das arabische Element zurück. In Nordmesopotamien sind die Kurden zahlreich. Neben ihnen finden sich Aramäer (syrische Christen). Bei richtiger Leitung lässt sich aus den Kurden, die mit physischer Vollkommenheit gute, geistige Fähigkeiten und starken Willen verbinden, eine Kulturgruppe bilden [1]).

---

[1]) Durchaus abzulehnen ist der Gedanke, Deutschlands wirtschaftliche Macht durch eine Mogelei mit dem Räuberhauptmann Ibrahim Pascha, Haupt der Milli-Kurden, zu stärken. Das ist ja nach der gewöhnlichen kapitalistischen Moral durchaus fair, wenn ein guter Profit herauskommt, aber selbst deren intelligentere Vertreter erkennen, dass solche Paarungen nichts Gutes bringen. — Die Kurden haben eine Vergangenheit, sie haben auch eine Zukunft. Ihr Unglück war, dass sie zwischen den drei Reichen, auf deren Grenzgebiet sie hauptsächlich wohnen, zerrieben wurden, ehe es ihnen gelang, selbst ein unabhängiges starkes Gemeinwesen zu bilden. Daran hinderte sie ihr Temperament, das keinen Zwang duldet, zugleich auch keine Selbstbeherrschung kennt. Die Bachtiaren-Fürsten im Puschtikūh wären geeint stark genug, die ganze persische Regiererei über den Haufen zu werfen, aber Einigung heisst einige Leitung und für die sind diese Tollköpfe nicht zu haben. War die persische Regierung zu schwach, um den Trotz der Kurden-Barone zu brechen, so hat die osmanische die Felsennester der bedeutendsten Derebeys ausgeräumt (über

Die syrischsprechenden Christen, gedrückt und wenig regsam, können brauchbares Material für intensive Wirtschaft liefern als Handarbeiter. Es ist vorauszusehen, dass Mesopotamien dem Arabertum verloren gehen wird, und das ist nicht zu bedauern, denn seine

---

das Schloss Dērgulī (Sa'īd Bey Qalessi) des schlimmen Bedrchān Pascha s. mein *Bohtān* S. 111f.), aber sie hat die Lage dadurch verschlimmert, dass sie keine dauernde geregelte Verwaltung an die Stelle setzte Raubte früher ein grosser Herr, der zuweilen eine Art Ordnung aufrecht erhielt, so ist jetzt ein allgemeines Rauben, bei dem niemand sicher ist. Soll das Land in die Höhe kommen, so muss zunächst eine starke Hand (die disziplinierten türkischen Truppen sind die Berufenen) Sicherheit schaffen, namentlich für den Teil der kurdischen Bevölkerung, der von den „Herren" aufs Schlimmste misshandelt wird, die Kuranen, d. h. die kurdisch sprechenden, aber ethnisch von den Bergkurden differenzierten Bauern der Ebenen. Sie müssen gegen die Raubritter stark gemacht werden, und diese selbst müssen an mildere Sitten gewöhnt werden. Es ist nicht zu erwarten, dass das neue Regiment in der Türkei plötzlich überall eine einwandfreie Zivilregierung schafft. Das ist auch nicht nötig. Ist die Wildheit gezähmt, so werden die Kurden sich unter fränkischer Leitung (die Bagdadbahn geht auf grossen Strecken durch rein kurdisches Gebiet) schnell an Selbstregierung gewöhnen. Erste Bedingung ist, dass die Herrschenden den nationalen Instinkten in verständiger Weise Rechnung tragen. Prinzip der Osmanlis war es bisher, jede Betätigung nationalen Lebens durch Pflege der heimischen Sprache zu unterdrücken: kurdische Bücher und Schriften waren streng verboten. Dabei haben die Kurden ein gutes literarisches Patrimonium. Von den *Zur kurdischen Litteratur* WZKM XII 102 ff. aufgezählten Stücken der aus dem Besitze eines Bedrchān stammenden Handschrift machte ich den Diwan des Šēch Aḥmed von Ǧezīre durch Reproduktion dem Studium zugängig (*Der Kurdische Diwan des Schēch Aḥmed von Ǧezīret Ibn 'Omar gen. Mälā i Ǧizri, Fotolithografie einer Handschrift mit einer Einführung von Martin Hartmann.* Berlin, Calvary & Co. 1904 [jetzt Leipzig: R. Haupt]). Von volkstümlichen Stücken liegen nun ausser den Texten in Prym-Socins *Kurdische Sammlungen* (St. Petersburg 1887—90) vor: A. v. Lecoq, *Kurdische Texte,* Berlin 1903. Oskar Mann sammelte zahlreiche Texte im Dialekte der Mokri-Kurden (s. *Kurd.-Pers. Forschungen* IV. 3,1, Berlin 1906). Eine hochpoetische Fassung der nationalen eposartigen Erzählung von *Mam und Zin* liegt vor in einer von James Greenfield in der Umgegend von Sautschbulagh gefertigten Niederschrift.

Erhaltung wäre die Quelle dauernder, erbitterter Kämpfe[1]). In Babylonien ist das Arabertum in jeder Weise zu stärken; ein wichtiges Element bilden dort die arabisch sprechenden Juden, die namentlich in Bagdad eine zahlreiche, rührige und wirtschaftlich kräftige Gemeinde haben. Die hier wohnenden Christen aramäischen Ursprungs (Chaldäer, d. h. unierte Nestorianer, und Jakobiten) haben das Arabische angenommen.

203. Ein offener Angriff der Briten auf die arabische Küste wurde nicht durch die Ränke der Osmanlis verhindert, sondern durch die Erkenntnis, dass eine Bedrohung der Wiege des Islams die eigenen islamischen Untertanen gefährlich erregen würde. Solange nicht die Kulturstaaten einmütig gegen die britische Gefahr zusammenstehen, ist ein brutaler Übergriff von den Beschiessern des wehrlosen, nichts ahnenden Kopenhagen 2.—5. September 1807 nicht ausgeschlossen. Mit dem Gedanken eines Schutzes der Rote-Meer-Küste durch Osmanische Panzer ist nicht zu rechnen.

204. Die Geschichte der englischen Besitzungen in Südarabien ist heute noch nicht zu schreiben. Die Briten sind Meister in der Organisation des geheimen Dienstes zu politischen Zwecken (eine treue Schilderung gab Kipling in „Kim" und Kipling ist einer, der es weiss). Wer in England die Verhältnisse genauer kennt, spricht nicht davon. Auch die Presse schweigt sich aus. Nichtbriten, die das Vorgehen der Aden-Regierung in Südarabien scharf beobachten, — es sind ihrer nur sehr wenige — werden entweder von den Briten aus dem Lande heraus oder sie werden durch Freundlichkeiten zum Schweigen gebracht. Einiges ist durchgesickert. Das Brauchbare davon ist sehr zerstreut. Den Wegen der Briten in Südarabien nachzugehen, empfiehlt sich gegenwärtig nicht. Sie zu hindern

---

[1]) Ausgenommen ist das Gebiet im Nordwesten, der mit arabischen Bauerdörfern dichtbesetzte Streifen am Belīch zwischen Ḥarrān und Arraqqa (Ragga). Der wäre zu schützen.

ist niemand imstande. Im allgemeinen ist auch anzuerkennen, dass ihr Einfluss für die Sache der Kultur ein günstiger ist.

205. Die Annahme, dass „Maḥmūd Jaḥjā Ibn Ḥamīdaddīn .... der osmanischen Herrschaft ein Ende machen wird und seine Herrschaft in Jemen als gesichert gelten kann“, ist ein Irrtum, hervorgerufen durch den bedeutenden Erfolg, den er im Jahre 1905 durch die Einnahme von Ṣanʿā errungen, und durch das Bild, das ich durch briefliche Mitteilungen aus dem Lande selbst von diesem ungewöhnlich energischen und politisch begabten Manne gewonnen. Die Osmanlis haben durch eine augenblickliche Gewaltanstrengung, verbunden mit gewandtem Intrigieren die Gewalt wieder in die Hand bekommen. Ihr stärkster Bundesgenosse ist die Uneinigkeit der „Rebellen“. Denn die Araber scharen sich im Kampfe gegen die Türken nicht um einen Imam, sondern um mehrere, die in heftiger Fehde miteinander liegen. Über die Ereignisse seit der offnen Erhebung des Imams Maḥmūd Jaḥjā bis zum Falle Ṣanʿās April 1905 liegt ein gedruckter arabischer Bericht vor, der in *Revue du Monde Musulman* IV (1908) S. 95—99 im Auszug mitgeteilt ist (leider ohne alle Daten). Ausserdem habe ich zur Verfügung für die Zeit vom 20. Dezember 1904 bis 19. Mai 1905 Aufzeichnungen, die sehr eingehend sind, die sich aber zur Zeit der Veröffentlichung entziehen (Einiges daraus gab ich schon in *Der Islam 1907* MSOS 1908, II Abt., S.-A. 18 n. 2). In jener Zeit liessen es die türkischen Machthaber in einer kaum glaublichen Verblendung zu den Erfolgen des Imams kommen, die zu dem Vertrage vom Garjet Elkabile (*alqabīle? alqābile?*) am 13. (14.? 15.?) April 1905 führten. Dieser Vertrag, der von dem Mektubdschi des Wilajets Redscheb Efendi, dem Oberst Ibrahim Bey vom Generalstabe und zwei andern Beamten unterzeichnet wurde, bestimmte Folgendes: 1. die Osmanlis behalten Taʿizz, Ibb, Machāḍir, Qaʿṭaba, Radāʿ, d. h. die ganze Linie, die an die englischen Be-

sitzungen anstösst; 2. Ṣanʿā und das umliegende Gebiet bis Manācha wird dem Imam übergeben, der den Abzug der türkischen Beamten in jeder Weise erleichtert; 3. Waffenstillstand auf ein Jahr, währenddessen der Imam mit dem Sultan zu einem Übereinkommen zu gelangen sucht; 4. Übergabe sämtlichen Kriegsmaterials, des Hospitals, beweglichen und unbeweglichen Eigentums der osmanischen Regierung, auch der Archive, an den Imam, der sich verpflichtet, für ihre Erhaltung während des Waffenstillstandes zu sorgen; 5. alle Reklamationen gegen die osmanische Verwaltung und gegen Beamte sind in Manācha anzubringen, wo die Regierung eingerichtet wird; es sollen keine Verfolgungen türkischer Beamten in Ṣanʿā auf Reklamation von Arabern stattfinden. Es geht aus allem hervor, dass der Imam sich trotz der Einnahme Ṣanʿās nicht sicher fühlte, und dass er schon damals mit Unbotmässigkeit seiner Anhänger zu kämpfen hatte. Er ist nach der Schilderung des Tagebuchschreibers, der ihn beobachten konnte, ein für die Sache seines Volkes begeisterter und hart arbeitender Mann, der wohl geignet wäre, ein autonomes Staatswesen zu leiten, auch bereit ist, mit den Türken zu einem Einvernehmen zu gelangen. Aber seine Mittel sind zu gering, um eine genügende bewaffnete Macht zur Durchführung seiner Ansprüche gegen die Türken und zur straffen einheitlichen Regierung im Innern zu halten. So konnte er nach der Eroberung Ṣanʿās nicht hindern, dass dort eine Regiererei losging, die allen, auch den Arabern, die türkische Herrschaft als besser erscheinen liess. Durch eine ungeheure Anstrengung (Marsch von Baṣra nach Medina quer durch Arabien) konnte Ahmed Faizi Pascha im September 1905 Ṣanʿā wieder besetzen. Seltsamerweise liess er sich von dem Imam aus seiner Stellung herauslocken und entfernte sich so weit von seiner Operationsbasis, dass er von Ṣanʿā abgeschnitten wurde. Seine Armee wurde geschlagen; mit einem Drittel seiner Truppen erreichte er endlich ʿAmrān (Okt. 1905—Januar

1906) und schliesslich Ṣanʿā. Dort wurde er erneut von den Arabern eingeschlossen, doch haben die Aufständischen nicht verhindern können, dass die Hauptsadt der Provinz und der Mittelpunkt der türkischen Militärmacht sich gnügend mit Vorräten aller Art und mit Munition versehen hat. Auch scheint die Bewegung auf der Hauptstrasse Ṣanʿā-Ḥudaida nicht dauernd gehindert worden zu sein. Die Versuche, zu einem Abkommen mit dem Imam zu gelangen, schlugen bisher alle fehl. Weder die Kommission aus Mekka noch die nach Konstantinopel geschleppten angeblichen Rebellenhäuptlinge — arme Teufel, die in ihrer Heimat gar nichts zu sagen haben — haben an der Lage irgend etwas geändert. Es lässt sich nur sagen, 1. die Türken sind unfähig, die Ordnung herzustellen; von zuverlässiger Seite wird berichtet, dass Faizi Pascha, auf den man grosse Hoffnungen setzte, schwer enttäuscht hat: er konnte den grossen Sumpf nicht beseitigen, und so blieb ihm nichts übrig, als auch unterzutauchen; 2. die Aufständischen sind gespalten, und der Imam Jaḥjā ist nicht imstande eine genügend starke Macht um sich zu sammeln. Nach guten Nachrichten zeigen die Briten seit einiger Zeit, etwa Ende 1907, die Neigung, äusserlich jede Einmischung in die Jemen-Angelegenheiten zu vermeiden, (über die Vernichtung der Erdarbeiten, die sie zum Bau der Bahn Aden-Dhalaa hatten ausführen lassen, s. schon S. 569[1]). Da irgendwelche Aussicht auf internationale Behandlung der jemenischen Frage nicht besteht, und da Grossbritannien keine Neigung zeigt einzugreifen, so wird alles beim alten bleiben, bis das Kapital sich von dem Nutzen der Belebung der alten

---

[1]) Sie beweist freilich gar nichts, als dass augenblicklich in London die Parole ausgegeben ist, Türken und Araber sollen sich in Jemen noch eine Weile die Schädel einschlagen. Die Interesselosigkeit zu markieren, lässt man sich's ein paar Pfund kosten, wenn man nur erreicht, dass die Aufmerksamkeit abgelenkt wird. In der Stille wird alles vorbereitet, um, wenn die Zeit gekommen, den entscheidenden Schlag zu führen.

Handelsstrasse durch Arabien überzeugt. Und diese Überzeugung wird sich einstellen, sobald Mekka von der Schiene erreicht ist. Von Mekka bis Aden bleiben nur ± 1300 km herzustellen. Die Strecke Aden-Ṣanʿā ist vollkommen bekannt, und die Legung der Schienen auf ihr kann jeden Augenblick vorgenommen werden. Ṣanʿā-Mekka ist zum Teil unbekanntes Gebiet. Wir haben aber orientierende Darstellungen der Ḥaǧǧstrasse, und diese durch geschulte Muslime, wie sie England und Frankreich in grösserer Anzahl zur Verfügung haben, ergänzen zu lassen und dadurch ein allgemeines Bild von der Trasse zu gewinnen, ist die erste Aufgabe. Die Erfahrungen der Mekkabahn werden nützen. Die Entscheidung in dem Kampfe der Türken in Jemen wird die wirtschaftliche Entwicklung liefern: aus einem Jemen mit gut entwickelten Gemeinwesen und einer selbstbewussten, wirtschaftlich kräftigen Bevölkerung wird der Türke von selbst verschwinden, vgl. S. 422. — Der Wandel in Stambul hat bisher nur bewirkt, dass eine Anzahl Beamter, die in Ṣanʿā auf der Festung interniert waren (niemand wusste, warum, ausser der Angebern, die sie dahin gebracht) freigelassen wurden. Das Bedrücken der Bevölkerung durch die einheimischen Scheichs im Bunde mit den türkischen Beamten ging lustig weiter, siehe die Einzelheiten bietende Korrespondenz in *Almuʾaijad* vom 25. August 1908.

206. Über den Bau der Bahn Aden-Laḥiǧ-Dhalaa siehe mein *Die Mekkabahn* (Berlin 1908), 23 f., über das von den Engländern geübte Vertuschen des grossen Planes durch Zerstörung der Vorarbeiten siehe Ausf. **205** (S. 584), über die Querbahnen von dem arabischen Innenstrang zur Küste und die Verbindung mit dem afrikanischen Gegenüber siehe S. 504 n. 2.

207. Die indische Politik ist unter den Briten stets ein vielerörtertes, oft mit Leidenschaft behandeltes Problem gewesen. Sind die Natives als Menschen oder als Sachen zu behandeln? Das ist der Frage Kern. Die alten Anglo-Indier traten ihnen menschlich nahe,

und man hatte den Aufstand. Dann behandelte man sie als Hörige, und man steht jetzt vor schlimmerer Erhebung, wenn nicht Rechte bewilligt werden. Das weiseste Wort bleibt das alte: Wir werden eines Tages gehen, nachdem wir die Inder erzogen haben. Es ist an den Indern, zu zeigen, dass sie erzogen sind. Das Fett haben die Briten abgeschöpft. Gehen sie auch, so behalten sie einen Boden, aus dem sie noch Jahrzehnte Zins ziehen werden, wenn auch nicht den bisherigen Wucherzins.

208. In den älteren indischen Drucken begegnet man oft auf dem Titel und in der Vorrede dem Vermerk, Sir N. N. habe die Arbeit veranlasst. Die alten Anglo-Indians waren zum Teil vortreffliche Kenner der einheimischen Literaturen. Ihre Förderung des Urdu, das unter englischer Fürsorge sich zur Schriftsprache entwickelte, ist zu ersehen aus Garcin de Tassys *Histoire de la Littérature Hindouie et Hindoustanie* (2. éd. Paris 1870). Einiges über den Gegensatz Hindu-Muslim, wie er in der Schriftfrage sich äussert, siehe in *Orientalische Umschriften* (Islam. Orient I), 38 f. — Dass in Jemen unter britischer Herrschaft eine Renaissance eintreten würde, ist ausser Frage. Jetzt wird dort nichts gelernt, höchstens ein wenig Theologie-Recht. Auch das würde durch die Briten mehr werden.

209. Über das Leben Adīb Isḥāqs stehen mir Angaben nicht zu Gebote. Ich kannte ihn in Beirut um 1890. Ein edler Jüngling voll hohen Strebens, der eine gewandte Feder und eine wunderbare Beredsamkeit besass, fiel er der Phthisis zum Opfer.

210. Ibrāhīm Aljāziǧī, Sohn des durch die kritische Epistel an de Sacy bekannten Nāṣīf (s. Brock 2,494), war reiner Philolog und zwar speziell Erforscher des Wortschatzes (s. mein Referat über sein *nuǧʿat arrāʾid waširʿat alwārid* OLZ 1905 Sp. 136—143, darin eine Charakteristik des Autors Sp. 139 f.). Grössere Arbeiten von Bedeutung liegen von ihm nicht vor.

211. Das Bild des Ǧirǧī Zaidān *Rev Monde Mus*

4,839 (1908 April) zeigt einen schlichten Kopf von breiten Formen mit hoher Stirn und einem Zuge an der Nasenwurzel, der auf selbstbewusste Energie und zugleich auf Weltablehnung deutet. Seine Arbeit bewegte sich in vier Richtungen: 1. Geschichte, 2. Sprache, 3. Schöne Literatur, 4. Journalistik. Bedenkt man die Schwierigkeiten, mit denen der im Orient Arbeitende zu kämpfen hat, so ist es wahrhaft bewundernswürdig, in welchem Masse Zaidān verstanden hat, der fränkischen Forschung zu folgen. Ob Band 4 seines *tārīch attamaddun al'islāmī* bedeutend genug ist, um ins Englische übersetzt zu werden (*Umaygads und ʿAbbásids being the fourth part of Jurjí Zaydáns History of Islamic Civilization, transl. by D. S. Margoliouth*, Leyden 1907) lasse ich dahingestellt, anzuerkennen ist in dem Werke die geschickte Disposition und die Menge der beigebrachten Tatsachen. Eine Ergänzung der Islam-Geschichte bildet das *alʿarab qabl al'islām*, dessen Teil 1 im August 1908 ausgegeben wurde (als Ersatz für die zwei Hefte des Hilāl, August und September, den Abonnenten geliefert). Der historischen Richtung folgt Zaidān auch bei seinen sprachlichen Studien (*tārīch allugha alʿarabīja* und *alfalsafa allughawīja*. Seine erstaunliche Arbeitskraft machte es ihm möglich, neben diesen ernsteren Arbeiten, bei denen allen man den ringenden Geist erkennt, der nicht eher ruht, als bis er den Problemen mit den ihm erreichbaren Hilfsmitteln eine Lösung gefunden hat, eine grosse Anzahl Erzählungen auf historischer Grundlage zu schreiben, die eine glänzende Aufnahme in der arabischen Welt gefunden haben, weil sie die markanten Figuren des Islams in scharfen Umrissen vorführen [1]. Endlich

[1]) Das Bedenkliche des historischen Romans tritt auch hier hervor: der Erzähler gibt im wesentlichen das Bild wieder, das er sich von den Personen und ihrer Umwelt gemacht, und seine Kunst schafft im Leser und Hörer das gleiche Bild. Aber auch die arabischen Original-Chronisten sind voll von Subjektivitäten, und zwar solchen, die bei dem Nichtmuslim fortfallen, denn jene

leistete Zaidān mit der Herausgabe seines *Alhilāl* (seit 1892) eine Arbeit, die schon physisch Staunen erregt, sofern er den grössten und besten Teil der Artikel selbst liefern musste.

212. Das Bild des Moḥammed Kurd ʿAlī *Rev Monde Mus* 2, 418 zeigt einen feinen, durchgeistigten Kopf von schmaler Form: man könnte diesen lebhaft blickenden jungen Muslim für einen deutschen Gelehrten halten. M. K. ʿAlī scheint bisher mit grösseren Arbeiten nicht hervorgetreten zu sein. Als Angehöriger der ägyptischen Reformpartei mit einem Stich in den Panislamismus, deren Vertreter ʿAlī Jūsuf mit dem *Almuʾaijad* ist, widmete er seine Tätigkeit diesem Blatte, dem er jede Woche zwei grössere Artikel liefert, und für das er wichtigere Stücke aus der französischen und türkischen Presse übersetzt. Seit Moḥarram 1324 (Februar 1906) gibt er eine eigene Zeitschrift *Almuqtabas* heraus. Er hat sie bis jetzt auf einem für den Orient ungewöhnlich hohen Niveau erhalten: sowohl die bedeutendsten älteren und neueren Erscheinungen des Islams werden in sachkundigen Artikeln erörtert, als auch Mitteilungen aus den Werken der fränkischen Dichter und Denker gemacht. Daneben sucht *Almuqtabas* seine Leser über alle wichtigen Vorgänge im Kulturleben Europas auf dem Laufenden zu halten.

213. Als Hauptgebiete arabischen Lebens, die einer Hochschule bedürfen, sind zu betrachten: Französisch Nordwestafrika, Ägypten, Syrien, Mesopotamien-Babylonien. Arabien und Marokko sind noch nicht reif, aber es ist zu erwarten, dass mit dem Aufhören der Anarchie für beide Gebiete die Grundlagen durch eine bessere Schulbildung geschaffen werden. — In Nord-

---

stehen in dem Urteil über die Männer des ersten Islams unter dem Eindrucke von Parteien (ich selbst hörte in Beirut gelegentlich von Muslimen erbitterte Redekämpfe über die ersten Chalifen und die Omaijaden). Dabei versteht der Christ meisterhaft jene Zeiten zu schildern, ohne das religiöse Gefühl der Muslime zu verletzen und zugleich ohne sich etwas zu vergeben.

westafrika ist der Keim einer Universität vorhanden in der Chaldūnīja in Tunis. Nach dem Artikel „*La Khaldounyya* (*Une université musulmane en Tunisie*)" (Rev Monde Mus I, 1907, Januar, 352ff.) hat diese Gesellschaft, bestätigt durch Dekret vom 22. Dezember 1896, das Ziel, die Bildung der Muslime zu heben, im besonderen 1. wissenschaftliche Unterrichtskurse zu organisieren, 2. Würdige zu ihrer Ausbildung materiell zu unterstützen, 3. die Schaffung von Bibliotheken anzuregen, 4. durch ein französisch-arabisches Organ Franzosen und Muslime über die beiderseitigen Zivilisationen aufzuklären. Trotz des Widerstandes der alten Generation, die in der Chaldūnīja eine gefährliche Konkurrenz für den rein arabischen Unterricht an der „Universität" Djāmaʿ Azzītūna sahen, entwickelte sich alles gut, nicht zum wenigsten dank des offenen Eintretens des Schech Sālem Bū Ḥāğeb, eines sehr verehrten Lehrers an der grossen Moschee. Im Schuljahr 1905/6 waren die Vorlesungen von durchschnittlich 156 Schülern besucht; besonders beliebt sind die Kurse über Geographie und Geschichte. Die Vorlesungen über Chemie, Physik und Naturgeschichte kommen allmählich in Aufnahme. Ein Laboratorium ist eingerichtet. Zu den allgemeinen Vorträgen, die der Vulgarisation dienen, strömt die Bevölkerung in hellen Haufen, auch die ältere Generation. Die Durchschnittszahl der Besucher ist 300, erreicht aber gelegentlich 1000. Die Bibliothek hat arabische und französische Werke in sorgfältiger Auswahl; die Lesesäle sind gut besucht (1905/6: 4896). Die Gesellschaft verfügt über beschränkte Mittel, aber bei dem guten Willen aller Beteiligten geht das Werk gut voran. Die französische Regierung verhält sich durchaus sympathisch [1]). Die Entwicklung der Chal-

[1]) Beim Orientalistenkongress in Kopenhagen lernte ich einen der Professoren der Chaldūnīja kennen, Herrn Ḥasan Ḥusnī ʿAbdalwahhāb, Vertreter der tunisischen Regierung beim Kongress. Ich hatte von diesem jungen Gelehrten einen ausgezeichneten Eindruck: eine aufrichtige Begeisterung für die arabisch-islamische

dūnīja zu einer Universität in fränkischem Sinne ist eine Frage der Zeit. Sie wird den Mittelpunkt des geistigen Lebens in Nordafrika bilden, und es wird sich rächen, dass ein kleinlicher Geist die volle Entwicklung der Écoles, die zur Académie d'Alger (s. Minerva 1907/8, unter Algier) gehören, verhindert hat (vgl. die S. 106 n. 1 gegebene Darstellung). Dieser französischen Schulengruppe wird in den Augen der Muslime immer das Odium des Rassendünkels anhaften, und sie wird bei keiner einzigen Gruppe der Nordwestafrikaner je Sympathien haben. Daneben ist zu beachten, dass die Muslime Algeriens denen Tunisiens an geistigen und moralischen Qualitäten nachstehen (mit durch Schuld der achtzigjährigen Fremdherrschaft?). Die Tunisier sehen mit einer gewissen Verachtung auf die Algerier herab. Ihr Vorrang in Dingen der Bildung wird ihnen nicht streitig gemacht werden. — In Ägypten darf die Existenz der Azhar-„Universität" über das Bedürfnis nicht forttäuschen, denn die Medrese dieser Moschee ist ein theologisches Seminar und wird immer ein solches bleiben; das Dranklecksen von einigen Unterrichtsfächern ändert ihr Wesen nicht [1]). Kairo muss eine von der Azharschule völlig getrennte Hochschule haben, ähnlich wie die Chaldūnīja von der Medrese der Zītūnamoschee getrennt ist. Die Bewegung dafür ist bedeutend, und die Eröffnung ist eine Frage der Zeit. Nach Zeitungsnachrichten von Mitte Juni 1908 sahen einige Kreise in Kairo voraus, dass die Universität ein internationales und interkonfessionelles Gepräge an-

---

Sache sprach aus seinem Wesen, und die Klarheit und Schärfe seiner Mitteilungen zeugte von einer ungewöhnlich guten Begabung.

[1]) Über die Zustände gibt vollkommene, etwas boshafte, aber nicht unrichtige Auskunft die Schrift *a'māl maǧlis idārat al'azhar bimiṣr* „die Verhandlungen des Verwaltungsrates von Al'azhar in Kairo" (für die Zeit von 1312—1323), Kairo, 1323. Siehe meine Bemerkungen dazu in *Die Arabischen Handschriften der Sammlung Haupt* (Rudolf Haupt, Katalog 8, Leipzig, 1906), XII.

nehmen werde [1]. — Die Gründung von Hochschulen auf osmanischem Gebiete, in Syrien und Mesopotamien-Babylonien, ist aufs Engste mit der Entwicklung der Neuen Türkei verknüpft, und es lässt sich daher zur Zeit nicht viel darüber sagen. Nur das sei bemerkt, dass 1. von der Prätention der Jungtürken, die Unterrichtssprache der Hochschulen solle osmanisch sein, keine Gefahr droht [2], 2. dass in Syrien nur Beirut und

---

[1] Wird diese Voraussicht Wirklichkeit, so ist damit ein Zustand geschaffen, der für die gesamte Hochschulentwicklung in den islamischen Ländern von Bedeutung werden kann. Denn Kairo ist auch heute noch ein Zentrum arabisch-islamischen Lebens und zugleich ein Vorbild. Trotz des Geschreis der Altmuslime wird der völlig freie Charakter der Kairo-Universität den Islam mächtig fördern. Die Briten werden voraussichtlich alles tun, um die Gründung der Schule zu hindern, mit der lächerlichen Behauptung, das Land sei nicht reif (sie haben da Lord Cromer für sich, dessen Urteil über Ägypten aber dadurch wertlos ist, dass es ihm durch die Wut über das Entschlüpfen dieses fetten Bissens gefälscht wird). Das beste Mittel gegen die britische Intrige wird sein, dass Europa einmütiglich das edle Streben der Ägypter unterstützt (nach Zeitungsberichten ging der König von Italien mit einer wertvollen Büchersendung voran).

[2] Weder für die Universitäten noch selbst für die Gymnasien und Realschulen lässt sich das durchführen. Die intelligenten und fleissigen Nationen wie Griechen, Armenier, Bulgaren, können sich nicht durch ihre ihnen weit nachstehenden Herren einen solchen Hemmschuh anlegen lassen. Es wird sehr bald griechische, armenische und bulgarische höhere Schulen und Universitäten nationalen Charakters geben (unter dem 11. Sept. 08 wurde gemeldet, dass auf einem bulgarischen Meeting in Monastir die Gründung einer bulgarischen Universität in Salonik beschlossen wurde, und dass die Geldsammlungen dafür bereits begonnen haben). Weniger sicher ist, dass es eine türkische Universität geben wird; ein Ding dieses Namens besteht, gegründet 1901, aber noch niemand hat etwas von dem Wirken dieser „Universität“ gehört. Es ist seltsam, dass bei dem gewaltigen Anlauf der Jungtürken von dieser Anstalt bisher nicht die Rede gewesen ist. Ich fürchte, es würde ihr, auch nach dem Versuche einer Reform, an Hörern fehlen, die zu einem echten Universitätsstudium reif sind, noch mehr aber an Lehrern auf der Höhe ihres Berufes.

Haifa. in Mesopotamien-Babylonien. Mosul und Bagdad als Hochschulsitz in Betracht kommen; für Haifa spricht, dass Beirut bereits zwei medizinische Fakultäten und eine philosophisch-historische Fakultät hat, und dass Haifa die kommende Stadt ist, die alle wirtschaftlichen und geistigen Kräfte anziehen wird. Für Mosul spricht, dass es das Zentrum eines Gebietes mit zahlreicher und reger Bevölkerung bildet; hier könnte arabisch als Unterrichtssprache eine hohe kulturelle und politische Bedeutung erlangen.

214. 215. 216. s. bei **183.**

217. Wenn hier der Rat gegeben ist, je nach den Umständen bald schneller, bald behutsamer zu schreiten, so dürfen die durch den 24. Juli 1908 gegebenen Bedingungen als günstig für den Schnellschritt bezeichnet werden. Denn jener Tag ist der Geburtstag eines gewaltigen Kampfes, der den Erzeugern, soweit sie echte Türken sind, den Tod bringen wird, wenn anders Leben nicht ein Dahinsiechen ist. Diese Gruppe lebte schon längst nicht mehr ein gesundes Leben. Sie wurde ebenso schonungslos wie alle anderen Gruppen ausgebeutet von der kleinen Schar. die im Palaste herrschte, und ihren Kreaturen, nein, schonungsloser und gründlicher: denn die gedrücktesten waren die echten Türken, die Kleinasiaten, die immer zunächst von dem Herde und Pfluge abberufen wurden, um in den Kriegen für den Übermut der Ausbeuter vor Hunger und Blösse elend umzukommen. Entfällt die Gefahr, dass der Türke wieder der übermütige Herrscher von gestern wird, dann können die Araber wie die anderen Nationalitäten zu ihrem Rechte kommen, und wiederum: je schneller die Araber sich raffen zum entscheidenden Schritte, desto geringer wird die Gefahr, dass der Türke wieder mächtig wird. Die Zeit scheint erfüllet. „Jedes Volk hat sein Stündlein; ist ihr Stündlein gekommen, so rücken sie es nicht eine Weile hinaus noch rücken sie es vor". So sagt Allāh (Q 7,32) und Allāh lässt sich nicht spotten.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 42 m. und 44 o. die erste abessinische Invasion: berichtigt in Ausff. **118** und **122.**

S. 42 u. Südaraber: aber nicht Kulturjemener, s. Ausf. **118 a.**

S. 47 m. Nach der arabischen Überlieferung wurde das regierende Haus von D̲ū Nuwās ausgeschaltet: berichtigt in Ausff. **126/7/8.**

S. 47 u. Sumaifaʿ Ašwaʿ: Ašwaʿ ist zu streichen; vgl. Ausf. **126/7/8.**

S. 51 u. In der Sippe — gekommen war: berichtigt in Ausf. **131.**

S. 49 o. Arabien begann ein Eigenleben, das sich organisch aus den südarab. Wirren entwickelte: ich lege Wert auf die „organische Entwicklung"; das islamische Arabien ist die Fortsetzung des jemenischen in weltpolitischer Hinsicht: dieses hatte als dritter Faktor neben den beiden Weltmächten bestanden, als dritte, wenn nicht gleich starke, doch oft den Ausschlag gebende Weltmacht; nun kommt ein Stück Arabien an die Reihe, das zunächst Jemen in sich aufnimmt, dann die beiden grossen Weltreiche selbst aufsaugt. Das wäre unmöglich gewesen, hätte nicht schon längst Arabien als eine Macht neben jenen bestanden.

S. 52 Abs. 1 ist missverständlich redigiert; nach „ein ganz Neues bringt" (Z. 8) so weiter: Mohammed ist für die Muslime der „Prophet", er verkündet nur eine neue L e h r e, die ihre Wurzel in seinem Verhältnis zu Gott hat. In Wirklichkeit trat Mohammed in eine Gesellschaft ein, die in der lebhaftesten Bewegung war und vor einem gewaltigen politischen Problem stand. Arabien hatte ein Eigenleben geführt neben den beiden grossen Weltreichen (s. oben zu S. 49 o.). Das sollte ihm genommen werden. Schon war der politisch allein bedeutende Teil der Halbinsel von den Persern besetzt. Mittelarabien sah sich eingekeilt zwischen den beiden feindlichen Mächten, deren stärkere jeden Tag

die Hand auf es legen konnte. Das nächste Ziel war, die Eindringlinge in Jemen unschädlich zu machen, sämtliche Bewohner Arabiens zu einen, damit es widerstandsfähig sei gegen fremdes Raubgelüst. Mohammed erkannte richtig, dass das nicht zu erreichen sei durch Appell an den nationalen Instinkt allein, denn die Kulturjemener hörten nicht auf „Araber“, und unter den *ʿarab* selbst schied man sich nach Maʿadd (Nizār), Tamīm usw.; er brachte die Einigkeit hervor durch Einheit des Glaubens und durch die Aussicht auf Beute bei gemeinsamem Vorgehen. Als Politiker grossen Stils vertritt Mohammed die Interessen seines Volkes. Aber er ist nur die Brücke zu der gewaltigen Entwicklung, die in dem arabisch-islamischen Weltreiche gipfelt und die noch heute wirkt. Hatten die Männer, die neben ihm standen (und es hatte solcher von gleicher Bedeutung schon vorher gegeben) nicht die Kraft, durch ihre Persönlichkeit und geschickte Mache die Massen mit sich fortzureissen, so waren sie stark und geschickt genug, die Auflösung nach Mohammeds Tode zu verhindern und die wiedergewonnene Weltmachtstellung Arabiens so auszubauen, dass das eine der Weltreiche zerstört, das andere verstümmelt wurde. Über die Tätigkeit Omars s. Ausf. **139** u. den Nachtrag S. 620 — Ein Vergleich zwischen Jesus-Paulus und Mohammed-Omar hinkt insofern, als die beiden Gruppen verschiedene Ziele haben und als Jesus und Mohammed in unserer Kenntnis ihres historischen Wirkens verschiedene Stufen einnehmen. Aber den beiden „Propheten“ ist der Übergangscharakter eigen, ihre Jünger erst werden die Begründer, der eine des doktrinären, weltflüchtigen Christentums, der andere des straff organisierten, welterobernden Islams.

S. 52 u. fünfzig Jahre alt: l. fünf.

S. 53 u. Christliches in den Qurʾanen: nicht immer wird sich entscheiden lassen, was von den dem AT und NT gemeinsamen Momenten christlicher, was jüdischer Vermittlung zuzuschreiben ist. Ich finde in

Q 6,152 und verwandten Stellen Reste des Dekalogs (*waṣṣākum* schliesst sich an *alwaṣājā alʿašara*, doch wohl schon zu Mohammeds Zeit üblich, an). Bei „Christliches“ ist auch an die apokryphe Literatur zu denken, die ihren Niederschlag in den Stellen des Qorans über *almasīḥ ibn marjam* gefunden.

S. 54 m. *naǧāšī*: l. *annaǧāšī*. Schon Nöldeke bemerkte (*Tab* 190 n. 2), dass *nagāšī* die veraltete Form des äthiop. *nĕgūš* ist. Es scheint, dass der König von Axum damals nicht als Oberkönig (*negūš negešt*) von den anderen Königen des Landes anerkannt war.

S. 55 o. Massaua: ich sehe in dem ناصع (l. باصع) Mas 3,156 f., wofür Kremer *Sage* 130 n. 1 باضع vorschlägt, eine ältere Darstellung von *Matsewa* (Batsewa). der Urform von Massaua. Wie sich باصع zu dem daneben erscheinenden باضع verhält (Marāṣid hat beide Namen), bleibe dahingestellt (باضع fällt aus?).

S. 57 u. Söhne einer alten Kultur: auch wenn man in den Jaṯribern südarabische ʿ*arab* sieht, waren sie doch im Verhältnis zu den nordarabischen ʿ*arab* Kulturmenschen (s. Ausf. **118a**). Mohammed bewies einen nicht geringen Scharfblick, als er mit dieser Gruppe einen Bund schloss.

S. 59 u. Das Kennzeichen ist: Arabien hütet sein Geheimnis usw.: der Absatz ist nach Nachtrag zu S. 49 o. zu modifizieren; Arabien ist eine Macht neben den beiden grossen Weltreichen und es greift auch bewusst in deren Geschicke ein, zur Minäerzeit durch die Expansion längs der Weihrauchstrasse, später durch die Politik mit den Kinda-Fürsten.

S. 62,117. Die Brücke bildete Mohammeds Wirken: zu diesem Übergangscharakter Mohammeds vgl. den Nachtrag zu S. 52 (S. 593 f.). Richtig ist er auch erkannt von Caetani in *L'Arabia nella storia del mondo* (Nuova Antol. vom 16. 1. 1907), s. S. A. S. 13 f.

S. 63 u. „Arabisch“ wird umgewertet usw.: mit Stolz nennt Mohammed seine Offenbarungen *qurʾānun*

(*kitābun*) *ʿarabījun*; da hat *ʿarabī* nichts von dem Odium, das im Qoran durchaus dem *aʿrāb* (*ʿarab* kommt nicht vor) anhaftet (vgl. zu S. 113 f.).

S. 68 u. Der Absolutismus — unislamisch: das ist, weil missverständlich, zu ersetzen durch: Die Regierung der Omaijaden war, trotz ihres Absolutismus, arabisch, also unislamisch im Sinne einer bald sich bildenden und erstarkenden Partei.

S. 68 u. Die Traditionen über die Gleichheit aller Muslime: sie stehen in schroffem Gegensatz gegen den Klassengedanken, der den Qoran beherrscht; an zahlreichen Stellen sind das *tafḍīl* und die *darağāt* behandelt (zu *tafḍīl* s. die Stellen mit *faḍḍalallāhu baʿḍakum ʿalā baʿḍin* u. ä., zu *darağāt* hauptsächlich Q 6,165).

S. 87 o. Ğemīl Pasčha: l. Muchtār Pascha.

S. 87 u. Verletzung der eingegangenen Verpflichtungen usw.: es ist nichts Sicheres über die angeblichen Vorrechtzusicherungen seitens der Türken festzustellen. Neuestens berufen sich die zaiditischen Prätendenten auf Privilegien durch Selim I. Das gilt nicht, denn die Osmanlis könnten Nichtachtung des vertragähnlichen Zustandes durch die Zaiditen geltend machen. Zu Sympathien mit den Imamen, die das Land nur heruntergebracht haben, haben wir keinen Anlass. Aber sie sind ein nationales Geschlecht, und solange aus dem Lande kein besseres Element aufkommt, ist dér Vertreter dieses Geschlechtes zu stützen, der Gewähr für ernstes Streben nach Anschluss des Landes an die Kulturgemeinschaft bietet.

S. 102. Comité du Maroc, Mission Scientifique du Maroc, *Archives Marocaines*: s. jetzt mein *Die Archives Marocaines* in MSOS 1908, Abt. II. Zu meiner Auffassung der beiden Institute erhalte ich von berufener Seite folgende Berichtigungen: die Mission dependierte zuerst ein Jahr von dem Generalgouvernement Algeriens und wurde erst dann dem Unterrichts-Ministerium unterstellt, von dem sie einzig und allein ab-

hängt; der Mitbegründer und gegenwärtige Leiter der Mission hat sich vollkommene Unabhängigkeit gewahrt. Die Mission hat mit dem Comité nicht das Geringste zu tun. Die Gründung der Mission dürfte vor der des Comité erfolgt sein; die beiden Gründungen stehen in keinem Zusammenhange. Die Ideen, die die Leitung der beiden Institute beherrschen, sind nicht identisch.

S. 103 o. Vorherrschaft des gewinnsüchtigen Kapitals im Comité du Maroc: die Enthüllungen der *Humanité* über die zahlreichen Gesellschaften, die in Erwartung der Französierung Marokkos gegründet wurden, sind bekannt. Sie sind zum grösseren Teil auf dem Papier und für finanzielle Beteiligung an ernsten Unternehmungen nicht zu haben. Die Kulturländer können sich nicht der Gefahr aussetzen, dass das achtzigjährige Spiel Frankreich—Algerien erneuert wird, selbst wenn das französische Volk die unintelligente Profithascherei seiner Macher dulden wollte. Die Arbeit an Marokko ist nur durch gemeinsame friedliche Arbeit der Kulturvölker zu lösen. Die Sonderstellung Frankreichs und Spaniens zu bestreiten kommt niemand in den Sinn. Ihre Respektierung ist aber nur durch die der Sonderstellung angemessene Intensität der kulturellen Tätigkeit zu erreichen, nicht durch grosse Worte, Gewaltakte und brutalen Raub. Ein sehr bemerkenswertes Programm der fränkischen Aktion in Marokko entwickelte Le Chatelier in *La Politique Marocaine* (aus *Revue Économ. Internat.* Sept. 1904), Bruxelles, Goemaere, 1904.

S. 113 f. (Ausf. 8). Seltsam ist, dass im Qoran *arab* nicht vorkommt, sondern nur *a'rāb* „die *'arab*-Gruppen". Zu den *a'rāb* gehörten auch die nomadisierenden Christen; wenn Mohammed die Christen *naṣārā* nennt, so denkt er dabei hauptsächlich an die Dogmatiker des Romäerlandes. Von den Juden dagegen ist nie irgendeine Gruppe als *a'rāb* angesehen worden, sondern alle waren *jahūd* und standen noch tief unter den *a'rāb*. Ebenso ist das *qaum tubba'*, die Jemener, ein ganz anderer Stamm.

S. 116 o. Chabiri, d. i. Hebräer: die Deutung des Namens *'ibrī* als Schweifender darf durch die überzeugenden Ausführungen Spiegelbergs OLZ 1907 Sp. 618 ff. als gesichert gelten. Die Hauptstelle ist Jes 2,6, wo עבר „schweifen“ und ישב „sesshaft sein“ deutlich gegen einander über stehen. Auch darin wird Sp. recht haben, dass solche Namen von den Trägern nicht gerade als Kosenamen empfunden wurden, und dass Chabiru-*'ibrī* „Beduine“ der Name der *b^enē jisrā'ēl* bei den Fremdvölkern war (die Tatsache ist in den Handbüchern schon richtig dargestellt). *'arab* dagegen stammt als gemeinsamer Name der Schweifenden Arabiens wohl aus ihrer Mitte, und ich möchte, trotz des Bedenkens, dass Nomaden kaum über ihre engere Gruppe hinaussehen, an der Erklärung in Ausf. 8 festhalten.

S. 123 f. Bildung arabischer Staaten: die Tatsachen, dass bei den Beduinen die Bildung eines dauernden Staatswesens unmöglich ist, und dass der Staat Mohammeds bezw. Omars seine Kraft durch das Vorherrschen des religiösen Gedankens und Angliederung von Kulturelementen gewann, werden nicht erschüttert durch die mongolische Entwicklung. Denn 1. hat ein starkes mongolisches Nomadenreich nur bestanden unter seinem Begründer Tschingis Chan (die Ilchane von Persien, die Dschagataiden von Turkestan, die Jüan von China sind nicht Nomaden-Herrscher), 2. beweist die verhältnismässig lange Dauer des Tschingis-Reiches nur, dass dieser Fürst eine aussergewöhnliche Potenz war, der den demokratischen Trotz der Mongolen zu brechen verstand und der in einer in der Weltgeschichte einzigen Weise sich und seiner Sippe die absolute Herrschaft über alle andern Sippen und Individuen verschaffte und erhielt. In geistreicher Weise hat Rudolf Stübe in *Tschinghiz-Chan, seine Staatsbildung und seine Persönlichkeit* (Neue Jahrbücher f. d. Kl. Altertum 1908, 532 ff.) die Grundlagen dargelegt, auf welchen Tschingis sein Reich aufbaute, namentlich den Widerstand hervorgehoben, den das absolutistisch-dynastische Wollen des

Mannes bei dem Volke fand: „der lange und hartnäckige Widerstand, den die Mongolen selbst der aufsteigenden Macht Temudschins leisteten, beruhte zum grossen Teile auf dem demokratischen Grundzug ihres Stammeslebens" (ich meine: ihres Sippenlebens). Vortrefflich führt Stübe die beiden grossen Formen historischer Bildungen in Asien, den beharrenden, immer gleichartigen Staat und das plötzlich entstehende Nomadenreich auf die Eigenart der Sesshaften und der Schweifenden d. h. der Völker zurück (S. 534). Ich weiss mich in dieser Betrachtungsweise völlig mit ihm eins, und möchte diese Übereinstimmung im Gegensatze zu der Vorstellung von den „grossen Männern", den „Helden", die alles machen können, noch besonders hervorheben.

S. 127,8 adde „Hal 478,2. ME V, 4".

S. 127,24 adde bei **6** „Hal 192,3".

S. 127,28 streiche „462".

S. 128,4 adde bei **8** „Hal 574,2, wo der Name des Vaters zu ergänzen sein wird".

S. 130 m. Jarūf'il (vgl. Ausf. 94): die Lesung Jarūf'il ist behandelt S. 439.

S. 132. Aussprache und Deutung von מכרב: Die Heranziehung des Mukramī der Ismaïlier[1]), als sei es ein Nachlebsel des alten מכרב, scheint mir nicht zulässig; doch ist dasselbe مكرم vielleicht in dem Beinamen zu finden, der bei den Sulaiḥiden und den Zurai'iden vorkommt, und der gewöhnlich *almukarram* umschrieben wird (Poole V, XXXVII und XXXVIII n. 1; Barthold, Übers. von Lanes *Musulman Dynasties*, 75).

S. 137,16 u. S. 139 unter **14**: Dass **14** Jakrubmalik Wātir an 3 (**6**) anzuschliessen ist, wie S. 139 vermutet wurde, bestätigt die S. 251 n. 2 mitgeteilte Übersetzung Glasers von Gl 904,1 f.

---

[1]) Ḥāǧǧī Rāšid behandelt die Ismā'īlīja 1,282 ff. und 2,87 ff.; 2,87 erklärt er مكرمي als die Bezeichnung der ismaïlischen Fuqahā', die zwar sehr einflussreich seien, aber nicht den Rang des Dā'ī haben.

S. 138 u. CIH 495: l. 195.

S. 139,5 (Z. 11): l. (CIH 195, Z. 11).

S. 139 u. Glaser gab *Altj Nachr* nur Z. 7 f. und von Z. 1 den Hauptnamen: *Altj Nachr* 160 sind Z. 1—4 übersetzt.

S. 141,7 D̲amarjadāʿ: l. D̲amarjadaʿ.

S. 143,9 v. u. Simʿā: l. Samʿā in Übereinstimmung mit der sonstigen Schreibung; doch wage ich kein Urteil, welcher Vokal des *s* anzunehmen ist.

S. 148. Die Behandlung von Gl 891: sie erwies sich als unrichtig durch die hochwichtige Burch 6, die uns einen Šāʿirum Autar aus der alten Dynastie kennen lehrt; es ist sicher derselbe wie in Gl 891 und ein Mitregent von Ilīšaraḥ Jaḥḍib und Jaʾzil Baijin; s. OLZ 1907 Sp. 605 ff.

S. 149 f. Die Konstruktion von Gl 119: sie wird hinfällig durch die Erkenntnis, dass der *kabīr aqjānum* Ilīšaraḥ Jaḥḍib nichts zu tun hat mit dem König gleichen Namens, s. OLZ 1907 Sp. 609. Das Richtige auch S. 231.

S. 151 m. [die Parteigänger des Ḥabšat]: ist zu streichen.

S. 152,6 v. u. CIH: l. CIH 69.

S. 155 u. Über Šamir Juharʿiš in der arabisch-islamischen Tradition s. Ausf. **117**.

S. 156 adde zu den Stellen mit Šamir Juharʿiš: Acad 14,7 „[Jāsirum Juhanʿim und sein Sohn Šamir] Juharʿiš, die beiden Könige von Sabaʾ und D̲ū Raidān“.

S. 160 l. Z. Condominium-System: ich finde dieses System auch in der islamischen Zeit: in der Zuraiʿiden-Dynastie regieren mehrfach 2 Herrscher zusammen, s. die *joint kings* Poole V, XXXVIII n. 1, vgl. Barthold 77.

S. 161 ff. (Ausf. **14**): Zur ganzen Ausführung **14** ist Ausf. **117** zu vergleichen.

S. 161 u. Die Anfänge dieser Dynastie: Gl 554 gehört vielmehr an das Ende der Tubbaʿ-Zeit, und die dynastischen Verhältnisse sind unsicher.

S. 163 o. der mit seinem Bruder Maʿdīkarib usw.: zu streichen; Maʿdīkarib ist Sohn des Šaraḥbiʾil Jakkuf.

S. 163 u. wir kennen usw. — S. 164 Schluss von **14**: zu streichen; es finden sich in diesem Stücke mehrere Missverständnisse.

S. 164 ff. (Ausf. **15**). Erst nach dem Druck von Bogen 11 erhielt ich Weber *Studien zur südarabischen Altertumskunde* III (MVAG XII, 1907,2) mit *J. V. Nielsens ‚Neue Katabanische Inschriften'*. Ich stelle fest, dass ich alle Namen Webers auch aufführe und noch zwei darüber, die Weber entgangen sind: Ḏamarʿalā und seinen Sohn Jadaʿʾab Jagūl, gewonnen aus Glaser *Dammbruch* 105. Die Aufzählung von Namen bei Glaser OLZ 1906 Sp. 386 n. 1, die Weber erwähnt, lässt wichtige neue Aufschlüsse aus dem nun frei gewordenen Material Glasers erwarten. Im einzelnen bemerke ich: **1.** Ich erweitere meine Mukarrab-Liste, indem ich Šahīr, Vater von 1. Jadaʿʾab Ḏabjān als Mukarrab aufstelle und Jadaʿʾab Ḏabjān von 1. und Jadaʿʾab von 2. differenziere, so dass noch ein Mukarrab Jadaʿʾab gewonnen wird; **2.** Icherweitere die Königsliste, indem ich Šahīr, Vater des Königs Jadaʿʾab Ḏabjān als König aufstelle; **3.** Durch Tafel 6 mit Foto von Der 3[1]) wird erwiesen, dass mein Mukarrab 2 nicht Šahīr Jagūl, sondern ʾשהר הלל hiess und dass er einen Beinamen hatte, der die Lücke zwischen הלל und בן füllte; das יהרגב Webers ist zur Not annehmbar, doch liegt keine Stütze für diesen Namen vor; denn der König von Gl 1606,1 ist sauber zu scheiden, selbst wenn wir seinen Namen שהר הלל יהרגב lesen, weil er einen andern Vater hat[2]).

---

[1]) Die Tafel gehört zu *VI. Bemerkungen zu Derenbourgs Nouveaux Textes Yéménites* (a. a. O. S. 35 ff.). Wie war es möglich, dass nach der Abbildung ein Stück des Steines ausgebrochen ist, während der Stein intakt ist? S. 39 n. 1 wird nur die Tatsache, keine Erklärung gegeben.

[2]) Zu der wichtigen Ergänzung, die Weber zu Der 3 aus der unpublizierten Gl 1404 liefern konnte (S. 40): דאמר וישׁ]מר

S. 166,26 S. 133: l. S. 134.

S. 168 n. 1 Ταμνα: als תמנע belegt in der qatabanischen Inschrift Gl 1606.

S. 169 u. eine Burg Raidān im Lande Qatabān: die Lageangabe ist zu streichen; es ist ganz unsicher, ob Qatabān so weit westlich gereicht hat. Raidān dürfte schon in dem Gebiete Ḥimjarum gelegen haben.

S. 174,14. Jaliṯ: l. Jalīṯ.

S. 174,28. Sāʿirum: l. Šāʿirum.

S. 179,26. Hal 146 אלחל(?): die Lesung ist in Ordnung; Hommels (*Aufs* 29) אלחן ist willkürlich und in diesem Kreise unwahrscheinlich; אלחל ist gestützt durch אבחל, אבחיל (*abīhāl, abīhail?*) in der Hierodulen-Liste bei Hommel in *Aegyptiaca* 25 ff.

S. 184 zu **3**. König der Arbāʿ (?) und **4**. Arbāʿum: Auch Mordtmann behandelte die Arbāʿ; in „Die himjar. Inschriften von Kharibet-Seʿoūd (Hal 628—638)" ZG 52,393 ff. stellt er zusammen Hal 638 + 637 + 636 und übersetzt: „. . . . König der Stämme Ḏū b-r-t-n, Sohn des . . . . [hat dargebracht] der Ḏāt Ḥumaj den gesamten Bau ihres Hauses R . . . . . jn und das Haus . . . . ." Das ist reine Phantasie und zeigt, wie unzuverlässig die Arbeit wird, wenn man sie als ein Mosaikspiel auffasst, an welchem Witz gewetzt wird. Für den Anschluss von 637 an 638 liegt nicht der geringste Anhalt vor. Dass er irrig ist, ist nun erwiesen durch Gl 904, die = Hal 51 + 650 + 638 ist (*Altjem Inschr* passim), denn nun erweist sich der „König der Stämme" als einer der bestätigenden Zeugen (ישמעם הֿתעלם), deren Aufzählung Hal 51,19 beginnt und in Hal 638 wahrscheinlich ihr Ende erreichte. Auch ich meinte: „ארבע kann Plural zu רבע ‚Stammteil' sein", das ist aber sehr unwahrscheinlich, weil das ארבען in der Aufzählung

---

קטר, bemerke ich, dass hier ein neues Zeugnis sich findet für die einzige sprachliche Kunstform, die wir in den Denkmälern finden: den Reim. Die Zusammenstellung קטר—שמר—אמר ist nicht ohne Absicht.

der gesetzgebenden Faktoren Hal 51,1 ff. (s. darüber S. 433 o.) sicherlich identisch ist. Ich neige jetzt dazu, *arbū'ān* zu lesen und zu übersetzen: „die dem Stamme רבע [Eigenname!] Angehörigen."

S. 186 Ausf. **18a** a. E.: adde **9.** Katīlum: als Könige werden auch anzusehen sein die in den Inschriften aus כחלם (Charibat Su'ūd, behandelt von Mordtmann ZG 52,393 ff.; vgl. zu S. 184) neben den Göttern und der Stadt angerufenen Personen Jada''il und Jaṯa''amar Hal 630 + 631,9. 628 + 632,6. Katīl 5,7 f.; Jada'ab Hal 630 + 631,10. 628 + 632,7. 633/4/5 (Katīl 6), 2; Kariba'il Hal 633/4/5 (Katīl 6), 1 f.; Achūkarib Hal 633/4/5 (Katīl 6), 2. Dass die Namen ohne Titel erscheinen, erklärt sich aus der sozialen Struktur: diese Fürsten der Städte legen nicht Wert darauf, bezw. die Gemeinden stehen selbständig neben ihrem מלך; so auch in Haram, wo Watar'il und Jaḏmurmalik meist ohne Titel erscheinen (vgl. S. 180). Vielleicht bestand die Bevölkerung dieser Städte nur aus Gliedern der einen Sippe; da genügte der Name der das Condominium führenden Männer. Die furchenschriftigen Denkmäler reichen offenbar in die Zeit vor der erstarkten Königsmacht; die „Könige" wurden später „Barone" (ק̄), und unter den Grosskönigen von Saba' und Ḏū Raidān sind sie nur noch בנו כחלם, s. S. 274 u. und Nachtrag dazu S. 607.

S. 194,29. Ingredenzien: l. Ingredienzien.

S. 207,3. Taba' . . . Tachbaṯ: zu diesen Namen s. Hommel *Aufs* 233, der Tabu'a und Ta-chobeṯ liest.

S. 207,7. חכר̄: l. חסר̄.

S. 207 m. es werden sich vermutlich noch andere Ḥierodulen-Inschriften finden: sie sind schon da, denn ich übersah, dass ich selbst S. 179 die Objekte der Weihung an Matabnaṯjān in den Haram-Inschriften als Personen bezeichnete, und ich beachtete nicht die scharfsinnige Deutung der Katīl-Inschriften Hal 628—638 durch Mordtmann ZG 52,393 ff. (s. bes. 399 f.). Da-

zu kommt die minäische Hierodulenliste Glasers aus Qarnā'u, die Hommel in *Aegyptiaca* 25 ff. gab (nicht in meinen Händen). Vgl. Hommel *Grundr* 143 und 144 n. 1. — Mordtmann schliesst aus der Ähnlichkeit der Namen in den Hierodulen-Listen von Ma'īn und von Haram (a. a. O. 399 n. 1 a. E.): „Haram und Me'īn versorgten sich also auf denselben Sklavenmärkten“. Dieser Schluss scheint mir nicht zulässig; die Namen sind zum grösseren Teil nicht die ursprünglichen, sondern von den Erwerbern (Weihern) gegebene.

S. 205. In grösserem Zusammenhange — Frauen, die ausserhalb der Ehe leben — behandelt die Tempelweiber Thurnwald in *Staat u. Wirtschaft in Babylonien zu Hammurabis Zeit* (Conrads Jahrbücher 3. Folge XXVII) II, 85 f.

S. 211,6. בללב: l. בללם.

S. 211,25. Tallquists Namenbuch: schon vor ihm war erschienen Rankes Namenbuch.

S. 225—318 Ausf. **29**: Die Schreibung der Namen ist durchaus so aufzufassen, dass nur Sigla geschaffen werden sollten; die Aussprache ist überall vollkommen unsicher, und selbst die Formen der arabischen Tradition geben uns keine Gewähr, wie z. B. مراثد gegen מרתדם mit Mimirung zu verstossen scheint (vgl. S. 330). Immerhin ist *fā'il* bei Namen ohne ם wenig wahrscheinlich, und ich möchte *fa'al* in grösserer Ausdehnung annehmen. Eine Zwängung in die bekannten Schemata versuchte ich S. 344 ff., empfinde selbst sie aber als ein Gewaltsames. — Die Zugehörigkeit jeder Sippe zu einer der beiden grossen sprachlichen Gruppen ist aus der Liste 337 ff. zu ersehen (*s* zerlegt in *s* und *qat*(abanisch), auch die Provenienz durch B(erāqiš), M(a'īn), O (= Al'ola), S (= Assūd) angegeben).

S. 225 u. Ḥulākum, Sippe 'Abdum: l. Baronin 'Abdum-Rautān; die Frage des Doppelnamens ist entschieden durch die Zusammenstellung S. 340 ff.

S. 227 m. Akwaj: gehört auf S. 228 zwischen Akbad und 'Allān.

S. 228 u. ʿAmmīrataʿ: Lidzbarski umschreibt *Eph* 2,3 ʿAmmīrattaʿ.

S. 229,12 Deutung von עמרתע: s. dazu Glaser *Suwāʿ* 8 über אברתע in Gl 824. — Das עמ ist doch vielleicht der Gottesname; andere damit zusammengesetzte Namen siehe im Index.

S. 232,13 אקן: l. אקינם.

S. 233,12 אהל אצרם: l. דאהל א׳.

S. 233 u. Aslam: die Sippe ist auch im Islam bekannt, s. S. 272 n. 1, vgl. S. 508 n. 3.

S. 234 o. ʿAšār: eine andere Sippe sind die בני עשרם Hal 630 + 631,2 „Sippe ʿA.", nicht „Söhne (dual.) des ʿAschr", wie Mordtmann deutet ZG 52,395.

S. 235,18 deine: l. eine.

S. 235,2 v. u. Ḥannān S. . . .: l. Ḥannān S. 265 und Ḥanan S. 372.

S. 236,4 v. u. Dausum Bānijān: der Name Daus wird in der islamischen Tradition besonders gern Südarabern gegeben.

S. 237 o. Baqlum: adde בנו בקלם.

S. 238,9 Našaʾkarib Jazʾan: dieser Name auch CIH 248 (= Gl 227) aus Bait Gufr unter lauter Bataʿiden-Inschriften.

S. 238,20 Saʿdʾauwām: zu dem zweiten Bestandteil (*aum*?) ist zu beachten Tab 1,1040, 7 الايم بالحميرية شيطان „*aim* (*aijim*?) bedeutet im Himjarischen Teufel".

S. 239,4 ff. CIH 343 — Sumaiʿum: zu streichen; es steht an richtiger Stelle S. 240,20 ff.

S. 240,10 f.: zu streichen, weil schon S. 238,6 f.

S. 240,11 ff.: zu streichen, denn es ist zu lesen בני בת[הו „baute sein Haus".

S. 240,22 ff.: ist hier zu streichen und einzuschieben nach Z. 9.

S. 241,16 des vorigen Kabīrs: l. des ersten Kabīrs (vgl. S. 441).

S. 242,9 hebräisch: l. sabäisch.

S. 246 m. Daʾjān: vgl. S. 362 Daʾ.

S. 247 m. D̲ar'ān: hieher gehört auch דת דראן CIH 100 (= Gl 132), doch ist die Ergänzung unsicher; vgl. S. 610 D̲. . . . . .

S. 248,3 D̲arḥān: Sippenname scheint D̲arḥān auch zu sein in Der 2,1 תב[עכרב דדרחן בן שהר; es läge dann ein Einbruch in die Regel vor, dass Nennung der Sippe vor dem *ben fulān* nicht üblich ist (S. 241 u.).

S. 253,19: l. Hal 231,3 f. (Ho S. 117 Z. 6).

S. 254,16: l. Ganad S. 256.

S. 256,12: l. (Ho S. 117).

S. 256,16: adde Gl 282,8 f. Ja'ūs'il Ben Hānī', Sippe Ganad; s. die Übersetzung der Stelle S. 442 n. 1; vgl. S. 611 unter Rafzān.

S. 257,4 ff.: CIH 67 — Ghaimān ist zu streichen, weil schon S. 256 u. gegeben.

S. 259,5 v. u. Ṣabbāḥum: über diese von Derenbourg konstruierte Form des Namens statt Ṣabḥān s. S. 303 unter Ṣabḥān.

S. 261,22. Teilstamm Sippe Raidat: l. Teilstamm D̲ū Raidat (vgl. S. 364).

S. 261, n. 1 a. E. Für eine Sippe Laʿwa sprechen die S. 329 behandelten Stellen.

S. 263,13 ff. CIH 303 — Aiman: zu streichen, weil schon S. 302,22 ff. gegeben.

S. 263,21 f.: . . . . l Juharḥib: l. Bāri]g Juharḥib; vgl. S. 144.

S. 263,28: der Liste der benannten בן המדן ist hinzuzufügen: Gl 1359/60, 1 f. „Jarīm Aiman und Bārig Juharḥib . . . . [Sippe Ha]mdān", nach *Altjem Nachr* 68; vgl. S. 144.

S. 265,29 ff. Ḥannān: vgl. *Ḥanan* Stamm S. 372.

S. 268,12 אלשער: l. דאלשער.

S. 268,15. Sippe Bataʿ". Vgl. unter Bataʿ: zu streichen; s. Nachtrag zu S. 240,11 ff.

S. 268,16 f. Jaq 6,1006: l. 4,1006,10.

S. 270,7 ff. Jalʿab-Inschrift: jetzt auch als Landberg 1 bei Weber *Studien* III S. 25; sicheres Neues

ist nicht gefunden; die Konjektur zu Hal 493,2 hat keine Stütze; dagegen war zu erwähnen, dass die nun vorliegende Foto der Inschrift (bei Weber) die Zusammenlesung als nicht sicher erscheinen lässt: das Stück ist auf allen Seiten defekt und beide Namen können vor und nach sich anderes gehabt haben. — Nach Weber zeigt die Schrift völlig „katabanischen Charakter"; שׁ und ר haben aber eine völlig andere Form als auf der Qatabanica Der 3; ich glaube nicht, dass wir schon jetzt von einem sicher erkennbaren qatabanischen Ductus sprechen dürfen.

S. 270,16 אהל ילקט: l. דאהל י׳.

S. 272,21. Jaz'an: beachte Jaz'an in dem Namen Naša'karib Jaz'an Sippe Bata' CIH 154,3. 187,1. 248, s. S. 238,9 u. Nachtrag dazu.

S. 273,2 f. ob er identisch ist usw.: die Nichtidentität ergibt sich daraus, dass Sumaifa' Ašwa' der Sippe Kalā'ān angehört, s. S. 274,1 ff.

S. 273,7. 'Alsam: l. 'Alasum, nach Ibn Doraid 311 عَلَسٌ.

S. 273,9. Juhafri': als Personenname Hal 49,3. 5. 9.

S. 274,30. Katīlum: der Zusammenhang dieses Sippennamens mit dem Ortsnamen כתלם ist nicht sicher; über diesen, der, wie schon Praetorius sah, der antike Name von Kharibet-Se'oūd Halévys, eine Tagereise NO von Ma'rib, ist, handelte Mordtmann ZG 52,393. Diese Sippe stellte wohl die Könige von Katīlum (s. Nachtr. zu Ausf. **18a** S. 603); aus dem מלך כתלם wurde, als die Herrlichkeit ein Ende hatte, דכתלם und aus diesem unter dem Nivellierungsdruck בן כתלם.

S. 276 f. Ma'āhirum: zum Zusammenhang dieser Sippe mit Sippe Ma'āhirānhān s. Nachtrag S. 611.

S. 280,2 f. und ihre Söhne Wahabṯawan: diese sinnlose Gruppe zeigt der Stein deutlich; Derenbourg hilft sich mit einem Steinmetzfehler für [ו]והכתן ובניהמו; ich sehe den lapsus in dem ׳ des בניהמו und deute „und ihr Sohn [und Schützling] Wahabṯawan".

S. 281 m. Māti': gehört zwischen S. 287 u. 288.

S. 288 Mawānum; statt des Verweises auf **18a** ist folgendes zu setzen: Daneben kommt vor „König von Mawān(um)", allein und in Verbindung mit „König von Ma'īn"; zu den Verbindungen siehe מלך מען ומען ודיתל Hal 451,4. 506,3. מלך מען ומין ויתל Hal 484,2. מלך מען ומין Hal 535,24 (Gl 1155,4). מלך מענם ומונם Hal 516,3 unter Stamm Ma'īn S. 379 f.; allein findet sich מלך מין in כבר אדם מלך מען ואדם מלך מין Hal 480,2. Ich denke mir den Vorgang so: die Barone, die den Titel „König von Ma'īn" annahmen, nannten sich zugleich „Herren von Mawān(um)" (das widerstreitet dem nicht, dass als das Königshaus von Ma'īn die Sippe Jaf'ān angesehen wurde S. 130), gelegentlich auch „König von Mawān(um)"; wenn in Hal 480,2 die Rede ist von „Hörigen des Königs von Ma'īn und Hörigen des Königs von Mawān", so ist daraus nicht auf die Verschiedenheit der beiden Personen zu schliessen (wie es etwa auch Ländereien des Herrschers (Kaisers) von Österreich und Ländereien des Königs von Ungarn geben kann)[1]. — Der Beachtung empfiehlt sich das Vorkommen des Namens *maijūn*, als alter Name der Insel Perim bezeichnet *Sage* 130 n. 1; *fa''ūl* von מין? — Über משבא מין Gl 739,2 f. 7, zitiert von Hommel *Aufs u. Abh* 126 n. 1 (vgl. S. 232 n. 2) lässt sich ohne Kenntnis

---

[1]) Hommels Deutung *Aufs u. Abh* 232 n. 2 „Vorstand der *uddām* (Vasallen) des Königs von Ma'ān, und die *uddām* (nicht etwa: der *uddām*) des Königs von Ma'ān" ist ohne Beachtung des Zusammenhanges gegeben. Hal 480 beginnt „N. N. . . . . . weihte"; N. N. ist genannt und hat den Titel: „Kabīr der Hörigen des Königs von Ma'īn"; wenn sich an diesen anschliesst ואדם מלך מין, so wird sicher nicht ein neues Subjekt (ein neuer Weihender) damit eingeführt, sondern es ist Bestandteil des Titels; Fälle wie „der König von Ma'īn (Qatabān) und Ma'īn (Qatabān)" dürfen nicht zur Vergleichung herangezogen werden, da handelt es sich um König und Stamm als legislative Faktoren; so ist Hommels Deutung, die übrigens nur auf Ausschaltung von מין zugunsten des durchgehenden מען der Glaserschen Abklatsche zielt, hinfällig.

des Zusammenhanges nichts sagen. Die Heranziehung des nordarab. *māwān* der Geographen a. a. O. 127 ist verfehlt.

S. 290 o. Muwaqqiṣum: diese Sippe auch in Gl 891,11 f. „als bestohlen hatte ע . ב, Höriger der Sippe Muwaqqisum (עבד בן מוקצם) den Tempel des בעל אועלן“; vgl. OLZ 1907, Dez., Sp. 607.

S. 291 o. Naʿmān: l. Hal 154,1 ff. „Ḥanbaṣum. Sippe Ḥalwum, Vater des Natānum Ṣidqījafaʿ, Obersippe Naʿmān“; vgl. Nachträge S. 610 unter Ḥalwum.

S. 292 u. Qaulum: Dass ʿAbdkulāl Sippe Qaulum wahrscheinlich der Zwischenkönig der arabischen Tradition ist, wurde schon S. 163 gesagt (vgl. S. 486); es ist zu beachten, dass diese Tradition ihn nennt „b. Ḏū Ruʿain alʾakbar“ (s. S. 334) und „b. Ǧadan . . . . . b. Dū Ruʿain“; dann war die Sippe Qaulum wohl ein Zweig der grossen Sippe Ruʿain, vielleicht aus der engeren Gruppe Gadan. Wir mögen wohl noch einmal der Doppelsippe Qaulum-Gadanum oder der Qaulum-Ruʿainum begegnen.

S. 293,9: zu Hal 246 s. S. 128 u.

S. 293,10: zu Raʾbān vgl. das רְאוּבֵן des AT.

S. 293 f. Raidān: es fehlt Gl 424,13 f. „Šamir [Ḏū] Raidān“; 17 „Šamir Ḏū Raidān und Ḥimjarum“.

S. 294 Raimān: adde Wien 15/6 (= Gl 1065/6), 5 לדרימן „an Sippe Raimān“: Müller: „דרימן ist Epitheton eines Gottes“; das ist keineswegs sicher; die Urkunde ist ein *watf,* sie enthält also Bestimmungen zugunsten von Menschen. — Mordtmann findet דר[ימן] in Hal 188,1, wo ich ..דרם lese, s. S. 296.

S. 296,4: l. Jachḍuf und Saʿdīqainān.

S. 296,15 Raẓ . . .: Mordtmann liest דר[ימן], s. zu S. 294 Raimān.

S. 296 m. Ridāʿ: vielleicht gehört hieher auch בן רדעם Wien 15/6 (= Gl 1065/6), 2. 5.

S. 301,17 Jaghbuhr: l. Jaghbur.

S. 3‹ 1,32 Z. 7 f.: l. Z. 3 f.

S. 301,33 Ḥatifā'aṯṯ; l. Haufā'aṯṯ.

S. 302,11 S . . . . .: l. Š . . . . . .

S. 302,14 u. 17: l. Šanḥān.

S. 302,21: l. Abīkarib.

S. 305,26 f.: Ben Ḥazfarum, Sippe Taṯwarum: l. Sippe Ḥazfarum-Taṯwarum; vgl. S. 342.

S. 307 o. Wahrān: es verdient Beachtung, dass mit diesem südarab. Sippennamen lautlich zusammenfällt der Name der Stadt Wahrān = Oran in Nordafrika.

S. 307,3 v. u. דאעם: l. דועם.

S. 310 ff. Ausf. **29** Suppl. A. I. Dieser Nachtrag erschöpft noch nicht den Stoff. Ich gebe hier, was mir an weiteren Sippennamen aufzufinden gelang, doch ohne näheres Eingehen.

Aljat בני אלית: OM 37,3.

'Aṯtar אהל עתתר: Hal 149,1; vgl. S. 311 unter Amīrum.

Azjad בן איד: in der zu Ṯanjum S. 612 vermuteten Doppelsippe Ṯanjum-Azjad.

Bartān דברתן: Hal 638, s. S. 184 u. Nachtrag dazu (S. 602).

Chālīwakal דחלוכל: Hal 154,17.

*Chuzāmum (Chāzimum) בן דחוזמם: Hal 151,2 mit leichter Änderung; Untersippe von Raimān, vgl. S. 294.

D . . . . ., . . . ד דת: CIH 100 (= Gl 132), 1; oder דת דרא? vgl. Nachtr. zu S. 247 Ḏar'ān.

*Ḥ . . . ., . . . דח: Untersippe von Gab'ān, s. S. 253.

Ḥalwum בן חלום: Hal 154,1, als Untersippe der Na'mān, s. S. 291; davon vielleicht Z. 17 f. אחלין „die Ḥalwiten".

*Ḥifn דחפן: Untersippe von Gab'ān, s. S. 253.

Jaṯil דיתל: im Titel der Könige von Ma'īn, s. S. 382 unter [8]).

Jaw . . ., . . דיו: Untersippe von Gab'ān, s. S. 253.

Ma'āhirānhān דמעהרנהן: Prid 11,1 „Saifum, Sippe Ma'āhirānhān"; vgl. Ma'āhirum S. 276 und 'Āhirānhān S. 227. Auch Prid 11 wird aus Radmān stammen (s. OM S. 26 u.), und das stützt den Zusammenhang mit Ma'āhirum. Zu der Form vgl. 'Āhirānhān neben 'Āhir, Ṯaurānhān neben Ṯaur.

M . . waḥ בן מ . וח: 'Uzzā-Inschrift 1 f.; da der N. N. b. M . . waḥ ein Höriger ist, mag in dem מ . וח auch der Name des Vaters gesehen werden. — Einen Ortsnamen Matwaḥ s. S. 544,4.

Qadrān בדקדרן: Hal 629 u. Brit Mus No?, s. ZG 52,396 ff.; das בד erklärt sich nun ohne Schwierigkeit aus meinem Nachweis der Sippen mit בן ד S. 338.

Qaṭwatān דקטותן: in der Doppelsippe Šarqān-Qaṭwatān, s. Šarqān hier unten.

Rafzān דרפזן: Gl 282,8f. „Ja'ūs'il Ben Šaraḥ, Sippe Rafzān, und Ja'ūs'il Ben Hāni', Sippe Ganad . . . . . die Barone Ganad und Rafzān"; vgl. S. 442 n. 1. — Nicht Sippenname ist das דרפזן, wie vielleicht statt דרפתן zu lesen ist, Hal 169,2.

Rautān דרותן: in der Doppelsippe 'Abdum-Rautān, s. 'Abdum S. 225.

Śairum דסירם: OM Ant 51 (ZG 39,227 ff.), 2.

Ṣahrān צהרן (סהרן?): in der Doppelsippe Ghutaib-Ṣahrān, wenn דעתיב וצהרן zusammenzunehmen ist nach der Formel דפ' ופ' S. 342.

Š . . . . ., . . . דש: Untersippe von Aṣram, s. S. 233.

Š . . . . ., . . . בנו ש: Gl 275 b, 1.

Šarqān בנו שרקן: in der Doppelsippe Šarqān-Qaṭwatān OM Ant 51 (ZG 39,227 ff.), 1 f.

Šauwān שון: in der Doppelsippe דצלמן ושון, die als Nebenlesung dem דבנם רשון Gl 1606,25 beigesetzt ist, s. S. 316 o.

Tābi'um בן תבעם: andere Lesung für Tubba'um S. 306.

Ṯairān ד̄חירן: Untersippe von Muwaqqih, s. S. 290.

Ṯanjum (Ṯunaijum) ד̄תנים: OM 21,1; es ist vielleicht zu lesen ד̄תנים ובן אזיד mit der Doppelsippe Ṯanjum-Azjad, deren Formel ד̄פ' ובן פ' dann S. 342 nachzutragen ist.

War . ., . ד̄ור: Gl 299,6; die Sanierung (für בור) ist sicher, denn an der Stelle wird ein Sippenname erwartet; vgl. S. 441 o.

Waśf ד̄וסף: Gl 299,6; vgl. S. 441 o.

. . . rum בני . . רם: CIH 140 (= Gl 119), 14, auch in Z. 1 רם; s. Behandlung der Frage S. 265f.

. . . . d ר . .: Hal 234,1, nur bei der Obersippe, Gab'ān, erwähnt S. 254.

. . . . .: in der Doppelsippe . . . . אהל . . ר אה]ל Hal 485,1, s. S. 245,26 und S. 342 unter Dābir- . . . . .

. . . . ., ... ד̄: in der Doppelsippe ד̄ . . . . ד̄אהל ילקט Hal 233,3f., s. S. 270 unter Jalqaẓ.

S. 310,4 v. u.: l. S. 311.

S. 311,3: l. Ḏū Samwā.

S. 312,12 CIH 19,10 ist *ḏabḥum* „ein Schlachtopfer“ zu lesen: unzweifellos richtig ist Mordtmanns Lesung צ]בחם als PN zu dem vorhergehenden עבדהו.

S. 314,11 f.: zu Gl 824 siehe jetzt auch Lidzbarski *Eph* II, 380 ff.

S. 317,21 f. Ṯaur: es wird davon zu trennen sein die ד̄-Sippe, die gefunden werden darf in Hal 648,3 עם ד̄תור.; vgl. meine Bemerkungen über das Vorkommen von תור als Name im Anschluss an den Stierkult OLZ 1908 Sp. 272.

S. 318,1—3: zu streichen, als Dublette von Z. 4 f. Die Tafel in Wien zeigt deutlich יידא.

S. 319—335 Ausf. 29 Suppl. A II. Dieses Supplement mag ausgebaut werden durch Verzeichnen sämtlicher „Stamm“namen, die sich in den islamischen Quellen finden; es kommt dabei nicht bloss die Genealogie, sondern auch die Geschichte in Betracht; so

herrschten in Ṣanʿā von 1098—1174 Hamdaniden (s. S. 532); wir haben hier eine wirkliche oder fiktive Abstammung von der alten Sippe Hamdān (S. 285 ff.).

S. 319 n. 1 Z. 18 Alhumaisaʿ: es ist hier und auch sonst die Schreibung Alhamaisaʾ der Philologen einzusetzen, die den Ursprung (*ilhumūjasaʿ*) nicht kannten.

S. 324 f. Gadanum: dieser Sippe gehört der viel genannte Dichter ʿAlqama ḏū Ǧadan an, über welchen s. S. 322 u.

S. 325 m. Ganāḥān: über den Šamir Ḏulǧanāḥ der arabischen Sage, der nicht mit Šamir Juharʿiš zusammengeworfen werden darf, s. S. 496.

S. 327,9 ff. Jaḥḏib . . . . . Orig. Jaḥṣub: für Beibehaltung des Jaḥṣub spricht der Vers des Alḥāriṯ b. Ẓālim Agh 10, 20, 10 (ed. Kairo 10,19, 4), vgl. S. 514,5. Jaq 4,1012, 2 f. „Jaḥṣib ist ein Michlāf, in dem sich die Burg Raidān befand, 8 Farsach [54 km] von Ḏamār.

S. 327,14 Jazʾan: die alte Form ist bewahrt in يزأنى Ibn Doraid 310.

S. 331 m. Qaifān: ich stehe nicht an, dieses *qaifān* zum alten קפאן zu stellen mit Annahme eines gleichen Überganges, wie er in vulg. *maišūm* für *mašʾūm* beglaubigt ist.

S. 341 unter [37]) בנת פ׳: l. בנת בן פ׳.

S. 347 col. a, 7 Šafaiqum: l. Šufaiqum.

S. 350 ff. Stammnamen: Zu dieser Liste hätte ich einen längeren Nachtrag zu geben; ich beschränke mich hier auf die Erwähnung von רבען ד̇צ̇קרן Gl 1064 (= Fr 40 = Wien 17), 3 „das Haus und die Gibla, die genannt werden Ḏūjanʿam im Chums (Heerlager?) [und zwar] dem Viertel (Teilstamm) Ḍaqrān“; die Deutung Müllers „im vierten Fünftel von . . qarān“ halte ich nicht für richtig (רבען ist als „Teilstamm“ gesichert). Höchst wünschenswert ist kritische Behandlung des gesamten arabischen Stammwesens im Islam; von einer solchen ist freilich für das Stammwesen Südarabiens vor dem Islam deshalb nicht zu viel zu er-

warten, weil 1. der Islam die Grenzen von Sippe und Stamm verschob, 2. willkürliche Schiebungen im Interesse der Heeresbildung vornahm, die das Ursprüngliche in Vergessenheit geraten liessen. — Die Beschränkung der Nisben auf Stamm- und Ortsnamen (S. 389 unter Saḥar) wird sich nicht halten lassen und Namen wie Jaz'an, Saḥar u. a. werden in der Stammliste zu streichen sein.

S. 366 o. Gušamum: siehe zu diesem Stamm Kampffmeyer, *Šauija* 26.

S. 371,25 Κανη (Ḥiṣn Ghurāb): Kane wird besser in Balḥāff gefunden.

S. 374 Ḥimjarum col. a, 10: l. Gl 554,65. 70 f.

S. 379 Ma'īn col. b, 2 v. u.: l. מסור.

S. 380 col a, 12: [1]) ist zu streichen.

S. 380 col a, 14: l. מלך] מען ומין ודיתל Hal 451,4. 506,3. — Die Sonderaufführung von Hal 506,3 col b, 1 ist zu streichen, denn auch dort ist mit Sicherheit zu lesen מלך מען] ומין ודיתל.

S. 382 f. adde zw. Ma'īn und Ma'rib: Manawāt מנות: קדם מנות Gl 284.5 „der Erste des Stammes Manawāt"; so deutet Hommel *Chr* 91, der Gl 343 (= Hal 406), 2 heranzieht (Parallelstelle dazu Gl 1145,2, s. S. 430 unter 21).

S. 385 Radmān [6]): Salfān auch Ḥiṣn Ghurāb 5; einige Stellen sammelte dazu Mordtmann ZG 39,228.

S. 398,15 Heil von Kind und Vieh: so sagt Hūd zu den Aditen Q 26,133 „er hat euch gesegnet بانعام وبنين mit Vieh und Söhnen".

S. 424 (Ausf. **70a**): Mittlerweile erhielt ich weitere Bildwerke aus dem Osmanischen Museum. Die älteren Stücke sind zusammengestellt bei Mordtmann ZG 35,434. Seltsame Verzerrungen fremder Vorbilder lieferte die jemenische Kleinkunst, vgl. das S 507 über die athenische Eule der Münzen Gesagte.

S. 425 (Ausf. **83**): Vgl. S. 475 über die historische Literatur der Jemener. — Goldziher führt den Ge-

danken, den er zuerst in *A törtenetiraš az Arab irodalomban* (Budapest 1895) ausgesprochen und den Brockelmann LG 1,134 aufgenommen („der Gedanke der Historiographie ist erst aus der persischen Kultur zu den Arabern gekommen") in *Islamisme et Parsisme* so aus (S. 122): *"l'historiographie des Arabes a ses racines dans la litterature des Annales royales des Persans, il n'y aurait pas d'historiographie arabe sans l'impulsion première que les littérateurs arabes ont reçue de la Perse et qui les a conduits à rechercher et à conserver les souvenirs historiques de leur nation"*. Die geistreiche Kombination scheint mir zu weitgehend. Sicherlich haben die Berührungen mit dem Persien, von dessen ausgebildeter Chronistik wir Kunde haben, zur Nachahmung angeregt. Doch viel näher lag das Vorbild der Jemener, und wenn nach Aghānī 11,24 ʿOṯmān den Christen Abū Zubaid Harmala b. Munḏir kommen liess, der die Geschichte (*sijar* möchte ich lieber so, nicht *moeurs* übersetzen, s. Goldziher a. a. O. 123 n. 1) der Könige, besonders der der Perser kannte, so beweist das nichts gegen gleiche oder höhere Beliebtheit der Geschichte Jemens. Nicht teile ich die Ansicht, die Goldziher a. a. O. 122 f. so formuliert: *„Les Arabes antéislamiques n'avaient aucun sens historique . . . . . Les événements du passé le plus rapproché étaient voilés pour eux et flottaient dans le nuage du mythe"*. Auch bei Kulturvölker, die eine ausgebildete Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung haben, verschleiert sich der Masse die nächste Vergangenheit, und leicht erkennbare Sagenmotive sind das Gewölk, in dem sie schwimmen. Ich möchte die Ursache, dass wir keine literarischen Denkmäler der Beduinengeschichte aus ihrem eigenen Kreise haben, in dem sozialen Zustande finden: die beduinische Gesellschaft ist in der Regel anarchisch, und da kommt es zu keiner Fixierung des Allgemeinen, weil jeder nur mit sich beschäftigt ist; zudem sind Schreibstoff und Griffel in ihr fast unbekannt. Wo diese Araber zu sesshaftem Leben und staatlicher Verfassung gelangen,

zeigen sie Verständnis für die Annalistik: die Genauigkeit der Tradition über die Lachmiden ist bewunderungswürdig (s. S. 501 u. n. 2). — Von den Formen, in denen sich künstlerische Gestaltung der Sprache äussert, ist eine wahrzunehmen: der Reim. Es ist sicherlich kein Zufall, dass sich folgende Verbindungen finden: חקקם ונפקם Hal 48,6. 11. ליחדרן ולינדרן Hal 147,6. חרשם וחושם Hal 188,10. הנחפש חפש ופרש Hal 237,7. דאמר ושמר קטר Der 3 (ergänzt nach Gl 1404, vgl. S. 601 n. 2).

S. 428 o. literar. Entwicklung der südarab. Dialekte: s. dazu meine Notiz OLZ 1907 Sp. 21 n. 2 und Geyers Ref. über Rhodokanakis, *Der vulgärarab. Dialekt im Ḏofār* (Wien 1908) in DLZ vom 13. Juni 1908.

S. 428 ff. (Ausf. **86**): Die Gebundenheit der jemenischen Könige an die Zustimmung der „Grossen" (*al-mala'*, beiden Beduinen gab es so etwas nicht) war noch zu Mohammeds Zeit bekannt. Er lässt, wohl nach seiner Vorlage, die Königin von Saba' in der Rede, an das Mala' Q 27,29 ff. sagen: „gebt mir euer Gutachten in meiner Sache; ich pflegte nichts zu entscheiden, ehe ihr gehört seid" (V. 32); die Grossen antworten höflich: „wir sind zwar starke Recken, aber der Befehl steht bei dir" (V. 33).

S. 436,1 ثلاثة und ثلاثة ايام: zu streichen.

S. 436,16 [6]): l. [4]).

S. 436,19 „Kabīr von Haramum oder von Hirrān": l. „Kabīr von Haramum" oder „von Hirrān".

S. 449 f. (Ausf. **101**): Noch die späte *sūrat albarā'a* zeigt deutlich die Kontingente des Heeres: es sind die *uluṭṭaul* „die Kapitalkräftigen" an erster Stelle, die aber gerade Neigung haben, sich zu drücken (9,87); die Schwachen und Kranken und die nichts aufzuwenden haben, und denen Mohammed erklären muss, er könne nichts für sie tun, sind entschuldigt, wenn sie zu Hause bleiben (9,92—94). Immerwährend lautet die Mahnung

„kämpft mit euerm Gut und euerm Leibe“ جاهدوا بأموالكم وبانفسكم.

S. 452 termini für die sozialen Gruppen: der Qoran kennt *ḥaij* für „Sippe“ nicht, sie ist ihm *ʿašīra* (9,24. 26,214. 58,22), von dem gemeinsem. ʿs(š)r, welches das Wort für „zehn“ als die „Gruppe“ par excellence lieferte.

S. 461,14 ff. Adulis: eine Notiz über die Ausgrabungen dort bringt die Orient. Lit.-Zeitung 1908 Sp. 472 f.

S. 472,8 Syllaios (aram. *sūlājā?*): auch Lidzbarski beschäftigte sich mit der aram. Urform des Namens, und er hat gewiss recht, ihn als שלי zu umschreiben und diese Kurzform des Schemas *qattai* zu --שלמ zu stellen. Den Vokal erklärt er durch Angleichung an Συλλας (*Eph* 2,16 u. n. 1).

S. 476 n. 1. Die Stücke des Qorans, die Sagenstoffe geben, kennzeichnen sich selbst meist als Wiedergabe von Bekanntem; die Einführung durch *jasʾalūnaka* bedeutet: „sie sagen ‚bitte, erzähl' uns doch die und die Geschichte'“. Natürlich ist es wie bei den Kindern: die hören am liebsten die Geschichten, die ihnen schon bekannt sind; hier kam dazu, dass die „Geschichten“ in verschiedenen Versionen umliefen. Mohammed hatte sich schnell den Ruf erworben, einer von den *ahl a̱ḏḏikr* zu sein (ich fasse den terminus als ‚Geschichtenmänner', speziell ‚Kenner der lehrhaften Geschichten'), nun wollte man von ihm die genaueste, richtigste Darstellung haben; es erhöhte seinen Ruf nur, wenn er den Leuten kritisch kam wie Q 18,21, wo er sich weigert, über die Zahl der Grottenschläfer eine bestimmte Angabe zu machen, im übrigen aber sich jeden Zweifel an seiner Zuverlässigkeit verbittet (18,22). — Liest man einen Text wie Q 18,82 ff. (Alexanders Wallbau), so hat man die Empfindung einer alten epischen Erzählung, die bis auf ihre gegliederte Form (*atbaʿa sababan* 18,83. 88. 91) von Mohammed aufgenommen ist. Auch die Stücke

mit den Legenden von Marjam und ihrem Sohne Almasīḥ möchte ich für überkommen halten (s. Nachtr. zu S. 512,26 f. über die Verbreitung des Christentums in Arabien, die das Umgehen episch gestalteter Legendenstücke wohl erklärt). So erklärt sich auch der von Mohammed selbst offen mitgeteilte Vorwurf, das seien ja „olle Kamellen“ (*asāṭīr al'auwalīn*), der ihm nichts anhaben kann, da er die Geschichten doch am schönsten und am richtigsten erzählt und er eines hörfreudigen Publikums sicher ist. — Die Annahme eines älteren festen Bestandes vor formulierten Erzählungen, den Mohammed verwandte, lässt die Theorie von dem Qoran als einer Urkunde der Volkssprache Mekkas ausfallen. Es bleibe dahingestellt, wie weit die Reimform des Qorans jenem alten Bestande angehört. Ich möchte sie für alt halten, und mir scheint, dass das *sağ'*, wie es sich im Qoran präsentiert, auf zwei Quellen zurückgeht (die übrigens dem Ursprunge nach eng zusammenhängen dürften): 1. die Geschichten der Urzeit im Munde der Volkserzähler, 2. die Litaneien der christlichen Kirche.

S. 498,27 Marṯad'ilān: zur Form des Namens עריבאלן CIH 130 (= Gl 109), 2, umschrieben „'Arjab'alān (?)“ S. 238,28.

S. 507. Zu ינף ist zu bemerken, dass es sich auch auf aksumitischen Münzen findet als ΙΑΝΑΑΦ, s. Drouin, *Observations sur les Monnaies Éthiopiennes* (Rev. Archéol. 1882), SA S. 7.

S. 508,13 Saif: dass dieses Saif Ibn Ḏū Jazan Herrschaft in Jemen (vgl. S. 48) durch eine Glückwunschdeputation der Mekkaner gefeiert wurde (s. *Agh* 16,75 und die Bemerkungen Schulthess' dazu in Nöldeke-Festschrift 73), ist ein nicht unwichtiger Zug in den Beziehungen des Ḥiğāz zu Jemen vor dem Islam — wenn die ganze Geschichte nicht eine Erfindung oder doch sehr übertrieben ist. Nahm Umaija b. Abiṣṣalt an dieser Mission teil, so dürfen wir auch darin eine Differenz gegen Mohammed sehen. Mohammed

hat nie etwas von den verperserten Jemenern wissen wollen.

S. 512,14 f. Mohammed und die Juden: nicht lag mir vor für Ausf. 133/4 die fleissige Arbeit von Arent Jan Wensinck *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden 1908.

S. 512,26 f. Die Aufnahme des Jesusmotivs hat einen politischen Hintergrund: soll nicht geleugnet werden, dass Mohammed in einer Lebensperiode von der im Lande umlaufenden Legende von Almasīḥ Ibn Marjam innerlich beherrscht war (über die Stücke daraus im Qoran s. Nachtrag zu S. 476 n. 1), so erforderte die Verbreitung des Christentums in Arabien die Rücksichtnahme des Politikers. Es ist wohl übertrieben zu sagen: *Sans la brusque diversion, opérée par l'islam, l'Arabie était en passe de devenir chrétienne* (Lammens *Moʿawia* I 433). Sind die Spekulationen, „was geworden wäre", ohnehin bedenklich, so standen der Christianisierung des ganzen Arabien eine Anzahl schwerer Hindernisse entgegen, zunächst die Gespaltenheit in der christlichen Welt selbst, sodann die Stärke der „heidnischen" Gruppen. Die Islamisierung Arabiens beruht auf der Verquickung von Religion und Erwerb (Raub). Dieses Mittel stand dem Christentum nicht zu Gebote, das nach allen Quellen in Arabien eher die weltabgewandte Seite zeigte. Nur eine stark weltbejahende Religion konnte alle Araber an sich ziehen. Ein christlicher arabischer Bandenführer, dem sich ganz Arabien angeschlossen hätte, ist undenkbar, er hätte denn im Namen eines neuen Vorstellungskreises gewirkt, und dann wäre eben auch eine neue Kirche entstanden, so weit vom „Christentum" ab wie der Islam. — Im Verhältnis zum Judentum ist folgendes zu erwägen. In dem Kopfe Mohammeds waren die Juden etwas anderes als sie selbst sein wollten: sie betrachteten sich als die direkten Nachkommen der zwölf Stämme bezw. der dem wahren Glauben treu gebliebenen Reste davon, plus den Proselyten. Mohammed kannte als Blutgruppe nur die Reihe

der übrigens verschiedene *darağāt* einnehmenden Propheten (ʿĪsā steht besonders hoch 2,254), die mit Adam beginnt und das Āl Ibrāhīm und Āl ʿImrān, die Sippe des Grossvaters ʿĪsās einschliesst (Q 3,30). Die Jahūd sind die, die *haud* gemacht haben الذين هادوا, die Christen sind die, die das Wort ʿĪsās, das Inğīl, angenommen haben. Immerhin verband sich in Arabien mit „Juden" die Vorstellung einer Blutgruppe, und wenn der Prophet sagt (Q 27,78): „dieser Qoran erzählt den Kindern Israels das meiste dessen, worüber sie verschiedener Meinung sind", so kann er nur die zeitgenössischen Juden meinen. So gewinnen *jahūd* und *naṣārā* eine Bedeutung, die für die politische Verwertung der beiden Gruppen wichtig wird: die *jahūd* sind eine völkische Gruppe, die ein eigenes Staatsleben nicht besitzt; die *naṣārā* gehören verschiedenen staatlich organisierten Völkern an, ihre Religion ist aber die Staatsreligion dieser Völker (Ḥabeš, Rūm).

S. 515,3 ff. die Vertreter im Jemen: Verzeichnis aller Agenten in Jemen beim Tode des Propheten, Muʿāḏ mit fünf Unterstatthaltern, s. Caetani 2,569 f.

S. 516 (Ausf. **139**). Der Geist der Unterwerfung: auf ihm baute sich für Omar die Möglichkeit auf, das grosse Werk der Organisation durchzuführen, das die von Mohammed geschaffene Einheit erst zu einer dauernden und zum Werkzeug einer unbegrenzten Expansion machten; in dieser Beleuchtung erscheint Mohammed nur als Brücke. Vgl. S. 594 m.

S. 522 (Ausf. 151). Für die syrisch-arabische Mischung bieten nicht unwichtiges Material die Ortsnamen; vgl. die eingehende Studie Kampffmeyers *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien* ZDPV XV.

S. 532 f. Schon A. Müller hat richtig den Untergrund der aijubidischen Besetzung Jemens erkannt (2,153): Ṣalāḥaddīn sicherte sich durch den Handstreich, den er durch seinen Bruder Tūrānšāh auf Jemen (via Nubien? oder in Verfolgung einer energischen Seepolitik?) ausführen liess, eine Zuflucht, falls es mit

dem Abfall von Nūraddīn schief ginge. Es ist das eine schlagende Parallele zu der Politik des Mamlukensultans Qānṣūh Ālghūrī, der sich von den Osmanen bedroht sah (S. 534).

S. 533 o. Rasuliden: Von dem wichtigen Werke des ʿAlī b. Alḥasan Alchazraǧī *alʿuqūd alluʾluʾīja fī tārīch addaula arrasūlīja*, dessen einziges Manuskript im India Office (Loth No. 710) bereits Poole benutzte (V, XLI), liegt nun ein Teil (bis zum Tode des Almalik Almuʾaijad 721/1321) in Übersetzung durch J. W. Redhouse vor, herausgegeben von Browne, Nicholson und Rogers und gedruckt für E. J. W. Gibb Memorial (III, 1 der Serie), London 1906. Wird das Werk zu Ende geführt (zahlreiche Anmerkungen sind vorgesehen), so wird es eine Schatzgrube für die Geschichte Jemens im Islam sein. — Die Münzen der Rasuliden behandelte Heinrich Nützel in *Münzen der Rasuliden* (Inaug.-Diss. von Jena), Berlin 1891.

S. 534,4 ff. Die Parallele des Aijubiden Ṣalāḥaddīn und seines Bruders Tūrānšāh s. in Nachtrag zu S. 532.

S. 535 n. 2 l. Z. Jaḥjā: l. Maḥmūd Jaḥjā.

S. 539 n. 1 Anf.: l. Emir von Mekka war Muḥammad Ibn ʿAun von 1243/1827 bis 1267/1851 und von 1272/1856 bis 1274/1858; ihm sind in Snouck Hurgronje Band I die Seiten 160—169 gewidmet.

S. 544,16. Muḥsin Šahārī: zu Šahārī beachte, dass in den Inschriften (s. besonders die Denkmäler mit Qatabān-Namen Ausf. 15) Namen wie שהר häufig sind.

S. 544,23 Ḏumarmar: l. Ḏamarmar; trotz des *a* der nordarab. Vorschrift, ist mir *ḏū marmar* als Ursprung nicht unwahrscheinlich.

S. 549,1 pati: l. patere.

S. 550 ff. (Ausf. 171/2/7/9). Die Mission: eine vortreffliche Darstellung der katholischen Missionen von 1800 ab enthält L(ouis) Cheikho (S. J.), *La littérature Arabe au XIXe siècle, 1re partie de 1800 à 1870*, Beirut 1908 (arabisch). Anzuerkennen ist, dass der Verfasser dem Wirken der Amerikaner Gerechtigkeit widerfahren

lässt, wenn er auch bedauert, dass sie „in den Schulen gegen die Lehren der katholischen Religion gearbeitet haben, um in die Herzen der Jugend das Unkraut des religiösen Indifferentismus zu streuen“ (S. 47 o.).

S. 552,10 antiklarikal: l. antiklerikal.

S. 553,14 griechisch-uinierten: l. griechisch-unierten.

S. 559 f. Ägypten und der Wechsel in der Türkei: es kann kaum von einem „erneuten engeren Anschluss“ gesprochen werden, vgl. vielmehr die Aussichten eines unabhängigen ägyptisch-vorderasiatischen Arabiens S. 561. Solange die Neue Türkei die Politik der britischen Freundschaft treibt, muss sie jeden Gedanken einer Neuangliederung Ägyptens bei Seite setzen, denn die völlige Loslösung Ägyptens von der Türkei ist erste Bedingung jener Freundschaft. Übrigens würden bei aller Chalifen-Spielerei die Ägypter für eine Osmanli-Herrschaft kaum zu haben sein. Selbst die skrupellosen Realpolitiker finden heut ihre Rechnung besser im britischen Lager und sind schon dahin abgeschwenkt.

S. 569,3 v. u. Dhalaa: das ist die gewöhnliche Schreibung; ich las an einer Stelle, die ich nicht wiederfinden kann, الضلع als Name eines Ortes zwischen ʿAden und Qaʿṭaba; es ist also ʿAḍḍalʿ (Aḍḍalaʿ) zu schreiben.

S. 572,20. Die Verbindung Adana-Jumurtalyq-Alexandrette-Aleppo, fast eine gerade Linie, würde den Weg Adana-Aleppo gegenüber dem trassierten Adana-Islahije-Klīs-Aleppo um 4—5 Stunden verkürzen.

S. 579 n. 1 Z. 3. Ibrahim Pascha soll am 27. September 1908 gestorben sein, nachdem er bereits einige Zeit von einer starken türkischen Truppenmacht eingeschlossen war. Sein Abtreten entfernt ein gewaltiges Kulturhindernis. Im Leben hätte er nie ein geregeltes Wirtschaftsleben in dem von ihm beherrschten Gebiete geduldet. Er war, trotz aller schönen Phrasen, ein Feind der Bagdadbahn, und hätte offen und geheim dem Bau die grössten Hindernisse in den Weg gelegt.

Ein Abkommen mit ihm, an das man in deutschen Kapitalistenkreisen dachte, über gemeinsame grosse Unternehmungen, wäre, solange er mächtig war, eine unsichere Sache geblieben; denn diese Herren sind unberechenbar, vor allem gefährliche und unersättliche Intriganten. Das Manöver, ihn in den Hiǧāz zur Bekämpfung der Beduinen zu locken, d. h. die beiden üblen Elemente sich gegenseitig abschlachten zu lassen, gelang nur zum Teil, wurde aber der Anfang des Endes. Das Allgemeine war überall in den Blättern zu lesen. Eine durch manche Einzelheiten wichtige Schilderung bieten Briefe aus Urfa, die die Baseler Nachrichten (Redakteur Dr. Oeri, der selbst in Urfa gelebt hat) in den Nummern vom 20. und 27. Sept. und 10. Oktober 1908 brachten.

S. 590,11 ff. Die Muslime Algeriens stehen denen Tunisiens an geistigen und moralischen Qualitäten nach: ähnlich der die Situation klar erfassende Artikel in Le Temps vom 12. Sept. 1908: „*les hommes instruits sont rares encore en Algérie ..... Ils sont plus nombreux en Tunisie où ils forment le groupe des jeunes Tunisiens*".

S. 591 n. 1. Die Kairo-Universität ist bereits in Funktion getreten. Das Kuratorium ist so zusammengesetzt: Präsident Prinz Ahmed Fuad Pascha; Vizepräsidenten Husain Rušdī Pascha und Ibrahim Nagib Pascha; Mitglieder Ja'qūb Artin Pascha, Alevi Pascha, Abdelchāliq Saroit Pascha, Ali Zulfiqār Bey, Ahmed Zaki Bey, Jūsaf Ṣādiq Bey, Ali Bey Abulfutūh, Ali Bey Bahgat, Hasan Bey Saïd Luzena Bey, Maspero Bey, Murqus Efendi Hannā; Sekretär Ahmed Zaki Bey; Schatzmeister Hasan Saïd Bey. — Das „Technische Komitee", das durch Art. 15 der Statuten vorgesehen ist, besteht aus: Prinz Ahmed Fuad, Husain Rušdī, Artin, Alevi, Ahmed Zaki, Maspero, Luzena. — Es werden zunächst junge Gelehrte mit Studienmission nach Europa gesandt (sie sollten Ende September abreisen), davon vier nach England (je einer aus der philosophischen und naturwissenschaftlichen Fakultät, zwei

aus der mathematischen), sieben nach Frankreich (vier aus der philosophischen, drei aus der medizinischen Fakultät). — Der Auswärtige Minister in Rom hat Prof. J. Guidi beauftragt, die Werke zu bestimmen, die die italienische Regierung der Universität als Bibliotheksfonds widmen will, und die französische Regierung hat bereits eine Sammlung von Werken über Ägypten und den Orient zum Geschenk gemacht (nach Rev Monde Mus 1908 (Aug) S. 707 ff.).

Die Inschrift Burchardt 6, erwähnt S. 306 und 392 n. b, ist als Geschenk des Herrn Hermann Burchardt im Oktober 1908 in die Königlichen Museen (Vorderasiatische Abteilung) zu Berlin gelangt. Die Besichtigung lehrte, dass der Sippenname, der S. 306 Tazlad gelesen ist, *tzʾd* lautet, also etwa Tazʾad; vgl. den Sippennamen Zuʾdum S. 307 l. Z.

Index

Sigla: Dyn = Dynastie — Fr = Frau — G = Gott — Gin = Göttin — Kab = Kabīr — K = König — Kin = Königin — KH = König von Haram — KḤ = König von Ḥadramōt — KḤi = König von Ḥimjar — KKam = König von Kaminahū — KQ = König von Qatabān — KS = König von Saba' — KSR = König von Saba' und Ḏū Raidān — KSRḤJ = König von Saba', Dū Raidān, Ḥadramōt und Jamanāt — Muk = Mukarrab — MukS = Mukarrab von Saba' — MukQ = Mukarrab von Qatabān — O = Ort — PN = Personenname — S = Sippe — St = Stamm.

Zitierte Reisende, Autoren, Werke.

Zitierte Inschriften

Die allgemeinen Nachweise zur Erklärung der Sigla enthalten nur die Hauptsachen. Es war meine Absicht, eine vollständige Konkordanz der bisher bekannten Inschriften herzustellen, ich sah aber, dass meine Sammlungen in ihrem gegenwärtigen Bestande dazu nicht ausreichen. Es ist dringend wünschenswert, dass diese mühevolle, wenig gedankte Arbeit von jemand gemacht wird, der sich im Besitz des vollständigen Zettelmaterials befindet. — Von Inschriften, die ich zitiert habe, und die nicht unter Siglum umgehen, nenne ich: Bombay-Inschrift bei Glaser *Skizze* 2, 520 : 498 — Qatabanica Hommels ZG 53, 99 ff. : 134. 165 — Die gefälschte Bronze-Tafel bei Mordtmann ZG 30, 24 : 229 — Das von Müller ZG 30, 115 behandelte Relief mit Inschrift: 279. — Bei den Verweisen bedeutet Hommel die Bibliographie in *Chrestomathie* S 63 ff., Weber die Bibliographie in *Studien III* S. 69 ff.

Acad

Edition der 14 Inschriften der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres durch Joseph und Hartwig Derenbourg s. Hommel unter 1883.

Bardey

Über meine Bezifferung der Bardey-Inschriften s. S. 185 n. 1

Bibl Nat

Edition der 31 Inschriften der Bibliothèque Nationale durch Hartwig Derenbourg s. Hommel unter 1891

Burch

Über die von Hermann Burchardt gefundenen Inschriften s. meine Notizen OLZ 1907 Sp. 241 u n. 1. 605. ZAss XXI. 7.

CIH

Die in *Corpus Inscriptionum Semiticarum — Pars Quarta Inscriptiones Himyariticas et Sabaeas continens — Tomus I, fasc. I—IV* behandelten Denkmäler. Heft IV lag mir nur in Korrektur-Bogen vor; die Mehrzahl seiner Inschriften ist bei mir nur nach der Original-Bezeichnung zitiert.

Gott

Die beiden Gottingenses, s. Weber unter 1894 (No 34).

Griffini

Die beiden Griffini-Inschriften, s. Weber unter 1906 (No 263).

Hal

Die von Halévy gefundenen 682 Inschriften nach seinem Druck im Journal Asiatique 1872.

HGh

Die Inschrift von Ḥiṣn Ghurāb:

Landb

Die fünf Landberg-Inschriften, die Weber behandelte in *Studien III* (Weber unter 1908 No. 286).

Langer

Die von Siegfried Langer gefundenen Inschriften.

Levy

Die von M. A. Levy behandelten Inschriften.

Louvre

Die im Louvre verwahrten Denkmäler.

Mars

Die Inschriften von Marseille, s. Weber unter 1899 (No. 121).

ME

Die von Mordtmann in *Beiträge zur Minäischen Epigraphik* (s. Weber unter 1897 No. 82) behandelten Inschriften.

Miles

Die dem Colonel Miles verdankten Inschriften, zum Teil Fälschungen.

Mordtmann

Die von Johannes Mordtmann in ZDMG 30, 288 ff. behandelten Inschriften, von denen der grössere Teil hier unter **Bibl Nat** verzeichnet ist.

Müller

Die von David Heinrich Müller in ZDMG 30. 671 ff. behandelten Denkmäler des British Museum.

Namara

Die von René Dussaud gefundene Namara-Inschrift, deren Bibliographie sich ergibt aus Lidzbarski *Ephemeris* 2, 375: 124f. 320 n. 1. 495. 501. 520.

OM

Die von D. H. Müller und J. Mordtmann in *Sabäische Denkmäler* (s. Hommel unter 1883) behandelten Denkmäler des Osmanischen Museums.

1 : 235. 265. 372 u. n. a. 398. 403. 404. 406. 407. 424
2 : 227. 257. 305 u. n. 1. 365. 396. 403
3 : 256. 257 n. 1. 292
4 : 152. 247. 257. 386. 404. 411
5 : 146. 318. 374. 385. 386. 403. 404. 407
6 : 246. 396
7 : 229 u. n. 2. 263. 295. 354. 373. 383
8 : 144. 263. 385. 396. 403. 404. 407
9 : 244 u. n. 2. 263. 353. 367. 368. 373. 374. 383. 396
10 : 296. 403
11 : 238. 397
12 : 239. 240. 301. 304. 354. 366. 403. 404. 424. 436
13 : 240. 403. 404. 406
14 : 241
15 : 241. 263. 307 f. 359 n. c. 373. 397. 400. 403. 407
16 : 307
17 : 219 n. 1. 260. 261
19 : 364
20 : 301. 403
21 : 403. 408 n. 2
22 : 300
23/24/25 : 436
23 : 436
30 : 404
31 : 430
32 : 289. 340
33 : 208 n. 1
37 : 274. 404. 411
46 : 392

OMAnt

Die von Johannes Mordtmann in *Musée Impérial Ottoman-Antiquités Himyarites et Palmyréniennes - Catalogue sommaire* (s. Weber unter 1898 No. 109, auf Grund eines Druckfehlers bei mir in OLZ 1907 Sp. 608 n. 2; lies: 1895; die türk. Ausgabe ist von 1315) behandelten Denkmäler des Osmanischen Museums.

17 : 139. 372

Os

Die von Osiander behandelten ʿAmurān-Tafeln des British Museum. Über die Anordnung s. S. 284 n. 1.

1 : 266. 284. 353. 362
4 : 284. 305. 400 n. 3
5 : 273. 286
6 : 287. 290. 383
7 : 286. 304. 404
8 : 226. 287. 354. 355. 404
9 : 232. 286. 396. 403
10 : 265. 286. 403
11 : 233. 286. 396
12 : 287. 307. 383. 403
13 : 293. 301. 404. 408. 409. 435
14 : 284. 284 f.
15 : 229. 284. 285. 400
16 : 274 f. 286. 403

Prid

Die mit Prideaux 1—19 bezeichneten und mehrfach behandelten Denkmäler; dazu Prideaux in Transactions BASoc II p. 23 (= Louvre 5).

Reh

Die mit Rehatsek 1—7 bereichneten Inschriften, von denen 5 + 4 + 1 meist als „Bombay-Inschrift" zitiert wird.

Seetzen

Die 1811 publizierten fünf Denkmäler, s. Hommel unter 1811.

‘Uzzā

Die zuerst von Derenbourg behandelte Inschrift, s. Weber unter 1905 No. 230 (irrig = Gl 824 gesetzt): 317. 424

Wien

Die von David Heinrich Müller behandelten Denkmäler des Wiener Hofmuseums, s. Weber unter 1899 No. 114 (mit Konkordanz der Inschriften; für die unbezifferte Wien 9 ist Gl 1790 gegeben).

Yule

Die Inschrift Glaser 824: 314. 315



Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.